

الدكتور عبد الله الشارف

دراسات في الاستغراب

الفكري والتربوي

-2-

# الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر

من خلال كتابات

د. محمد عابد الجابري - د. عبد الله العروي  
د(ة). فاطمة المرنيسي

الدكتور عبد الله الشارف

# الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر

من خلال كتابات

د. محمد عابد الجابري - د. عبد الله العروي  
د(ة). فاطمة المرنيسي

منشورات نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكتاب : الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر  
المؤلف : عبد الله الشارف  
الناشر : نادي الكتاب لكلية الآداب بقطوان  
الطبعة الأولى : مارس 2003  
الإيداع القانوني : 0304/2003  
الطبع : طوب برينس، الهاتف : 037.73.31.21 - الرباط

\*حقوق الطبع محفوظة للمؤلف\*

## بين يدي الكتاب

منذ صدور كتابي "أثر الاستغراب في التربية والتعليم بالمغرب" وأنا أفكر في نشر هذا الكتاب. ولعل هذه الحلقة ليست الأخيرة في سلسلة العمل الفكري المتعلق بالاستغراب. إن الاستغراب، باعتباره ظاهرة نفسية واجتماعية وثقافية مرتبطة أساسا بالعوامل الداخلية والذاتية، يستحق وقفة تأمل ودراسة عميقة، خاصة وأنا نجتاز مرحلة فكرية وتاريخية تتصف بما يسمى بالعولمة، الأمر الذي يتطلب منا إعمال العقل والنقد واستخدام آلة التفكير في معالجة القضايا المعرفية والثقافية مع التسلح بالمنهج العلمي والإرادة القوية، مما سيجعل ثقافتنا الأصيلة ترقى إلى مستوى التحدي والمواجهة.

وغني عن البيان أن الثقافة في العالم العربي والإسلامي ما فتئت تعاني وطأة التغريب والغزو الفكري وآثار العولمة. ثم إن الإنتاج الثقافي الذي يحمل طابع الاستغراب يشكل عائقا من عوائق اليقظة الفكرية الحقيقية، إذ يعرقل مسيرة ثقافتنا وهي تشق طريقها في اتجاه العودة إلى الأصول الحضارية والدينية.

وهذا الكتاب: "الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر" (د. عبد الله العروي، د. عابد الجابري، د. فاطمة المرنيسي)، دراسة تحليلية لأهم الأعمال الفكرية التي أنجزها هؤلاء الكتاب الثلاثة، وذلك من خلال مفهوم الاستغراب أو في إطار ظاهرة الاستغراب الثقافي والفكري. كما ألقت انتباه القارئ الكريم إلى أن نص الكتاب مستمد من أطروحة دكتوراه الدولة التي انتهيت من كتابتها سنة 1997م والتي نوقشت في شهر مارس 1999م بكلية الآداب بتطوان تحت عنوان: "الاستغراب في المغرب الأقصى" (ظواهره

وقضاياه". ومن هنا فإن دراستي انصبّت على أهم الأعمال الفكرية التي صدرت للكتاب الثلاثة قبل سنة 1997م.

تطوان في: محرم 1424هـ ( مارس 2003م )

الباب الأول:

الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر:  
مدخل وتاريخ.

الفصل الأول : مدخل عام :

1- الوضع الراهن للثقافة في العالم الإسلامي.

2 - مقدمة.

3 - تعريف الاستغراب.

## الفصل الأول: مدخل عام .

### 1- الوضع الراهن للثقافة في العالم الإسلامي:

إن مما لا شك فيه أن الوضع السياسي والاقتصادي للعالم الإسلامي يحدد بطريقة دقيقة روح وشكل الثقافة في هذا العالم، ومادام الاقتصاد والسياسة فيه تابعين للعالم الغربي فإن الثقافة محكوم عليها هي الأخرى بالتبعية والتقليد.

لقد باتت المجتمعات الإسلامية في ظل النمط الاستهلاكي الجديد معرضة لغزو العقل وتكييف المنطق والقيم والسلوك والتأثير في الأذواق والاستهلاك، كما شاع فيها عقلية الاستتساخ حيث تسارع النخبة المثقفة عادة بمباركة واعتناق المذاهب والنظريات الغربية الجديدة في ميادين النفس والفلسفة والاجتماع والسياسة والآداب الخ، ثم تحاول تطبيقها على الواقع الاجتماعي والثقافي المحلي. وغني عن البيان أن الاستهلاك الثقافي في مجال النقد والإبداع الفكري أخطر بكثير من الاستهلاك المادي لمنتوجات الغرب، خصوصاً وأن البنية الثقافية للمجتمعات الإسلامية بنية هشّة مجردة من وسائل الدفاع، وضعيفة من حيث الحصانة الذاتية بفعل الانحطاط الفكري والجمود العقلي اللذين خيما على هذه المجتمعات طيلة بضعة قرون.

إن مما يستفاد من مقدمة ابن خلدون حيث كتب عن فساد وانحلال الحضارة في عصره وعن كساد العلوم؛ أن لكل حضارة وسائلها والتي على رأسها العلوم والصناعات، وأن هذه الأخيرة تتفاعل وتتعاون مع جوانب القيم الحضارية حتى يقوم كل منها بمهمته داخل البناء الثقافي.



وعندما يطرأ على المجتمعات التفكير والتخلخل و تصاب بالتقهقر الحضاري، تشرع العلوم - بما في ذلك العلوم الدينية - والصناعات في الانكماش والجمود ثم تنفصل عن الظواهر الاجتماعية وتفقد التفاعل معها مما يؤدي إلى كسادها وبالتالي إلى انكاس عالم الثقافة.

يقول أبو الحسن الندوي: « ولم يكن الجمود العلمي والكلال الفكري مقتصرين على تركيا وأوساطها العلمية والدينية فحسب، بل كان العالم الإسلامي من شرقه إلى غربه مصاباً بالجنب العلمي، وشبه شلل فكري، وقد أخذه الإعياء والفقر، واستولى عليه النعاس. ولعل القرن التاسع - إذا لم نقل القرن الثامن - آخر قرون النشاط والتوليد والابتكار في الدين والعلم والأدب والشعر والحكمة، والقرن العاشر أول قرون التقليد والمحاكاة، وترى هذا الخمود عاماً شاملاً للعلوم الدينية والفنون الأدبية والمعاني الشعرية والإنشاء والتاريخ ومناهج التعليم، فلا نجد في كتب التراجم التي ألقت للعصور الأخيرة من تطلق عليه لقب العبقري، أو النابغة، والمحقق على الأقل، أو من جاء في فن من الفنون بشيء طريف مبتكر، أو زاد في العلم زيادة حسنة، إذا استثنينا بعض الأفراد في أطراف العالم الإسلامي »<sup>1</sup>.

إن التركيز على عالم الأشخاص وما يدور في فلكه من أهواء ونبذ عالم الأفكار وما يحوم حوله من أنوار، وذلك إذا استعملنا لغة مالك بن نبي، كان السبب الرئيس والمباشر للتدني الثقافي الذي بدأت تعرفه الحضارة الإسلامية منذ القرن السادس الهجري، وما غزو التتار وهجوم الصليبيين على فلسطين واحتلال القدس الخ، إلا نتيجة من نتائج انتصار عالم

<sup>1</sup> - أبو الحسن الندوي "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين" دار المعارف 1988 ص



الأشخاص واندحار عالم الأفكار، كما أن هذين الحدثين التاريخيين المؤلمين سيؤسسان ويؤرخان لبداية مرحلة الانحطاط التي ستنتهي بالنهضة الإسلامية الحديثة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي. وأهم ما تميزت به المرحلة الطويلة تجميد باب الاجتهاد وفتح باب التقليد على مصراعيه وانسحاب العقل المبدع من ساحة الفكر والثقافة، مما مكن لسيادة منطق التواكل والخنوع وشيوع الفكر الصوفي الطرقي وتولد الخرافات وتسرب الثقافة الدخلية وما تحمله من وثنيات وفلسفات شرقية غنوصية وإسرائيليات، فكانت هذه الثقافة بمثابة السرطان الفتاك الذي ضاعف من ورم جسد الأمة الإسلامية.

بقي العالم الإسلامي يتدحرج في أرض الانحطاط جيلا بعد جيل إلى أن اصطدم بالعالم الأوربي المتهيئ للوثوب عليه. فكان القرن التاسع عشر الميلادي قرن الصدام الحضاري بين العالمين، وقرن اللقاء اللامتكافي حيث شرع الأوربي في استلاب الأرض وخيراتها، حتى إذا استنزف كل ثمراتها أعادها إلى أهلها بعد أن بذر فيها بذور الاستلاب الفكري والغزو الثقافي.

وإذا كانت حركة النهضة الفكرية في العالم الإسلامي قد أخذت على عاتقها إحياء الثقافة الإسلامية من جديد مع التفتح على علوم الغرب وتقنياته، فإن رواد النهضة على اختلاف مشاربهم لم يكونوا على علم واسع بأسس ومبادئ الاجتهاد والتجديد كما لم يكونوا، من جهة أخرى، على دراية تامة بمقاييس وشروط الاقتباس والأخذ عن الغرب. يقول مالك بن نبي في هذا الصدد: « وما هو ذا العالم الإسلامي قد وقف منذ قرون يواجه مشكلة

الاقتباس، مدفوعا بحركة نهضته إلى الأخذ بكل جديد أو مقتبس، على حين تشده إلى الوراء أشكال من التقاليد البالية.

وهنا يجدر بنا أن نستخلص عوامل هذا القلق والعجز، لكي نزيدها وضوحا؛ فبعض هذه العوامل متصل بمسألة الاقتباس من الحضارة الحديثة، فهو يواجهنا بمشكلة من طراز عضوي تاريخي، وبعضها الآخر يتصل بموقف المسلم إزاء مشكلات الحياة الراهنة، فالمشكلة على هذا نفسية منطقية.

أما المشكلة الأولى فينبغي أن نذكر بصدها أن الحياة الاجتماعية محكومة بقوانين خاصة بها، شأنها في ذلك شأن الحياة العضوية. ومن حقائق علم الحياة أن عملية نقل الدم تخضع لشروط وقواعد دقيقة ينبغي مراعاتها، مخافة أن يؤدي الأمر إلى زلزلة الجسم المتلقي والفتك به، فليس كل عنصر من عناصر الدم يقابل ليحل محله الآخر، لما بين فصائله من اختلاف عضوي يرجع في الحقيقة إلى اختلاف الأبدان.

هذه الحقيقة ذات الطابع الحيوي صادقة فيما يتعلق بالمجال العضوي التاريخي، فالعناصر الاجتماعية التي تسم الثقافات المختلفة ليست كلها قابلة للتداول<sup>2</sup>.

إذا كان المتقف في العالم الإسلامي المعاصر إما مشدودا إلى الماضي على غير بصيره، أو فريسة التقليد الأعمى، فإن عقله بات هدفا لاختراق خطير أفقده الاستقلال في التفكير وضاعف من تبعيته للغرب. ذلك أن هذا الوضع مكن الأعداء من صياغة عقل وفكر الإنسان المسلم بما يخدم أهدافهم ومطالبهم. وقد وجدت أساليب كثيرة لتحقيق هذا الهدف الخبيث، على رأسها

<sup>2</sup> - مالك بن نبي "وجهه العالم الإسلامي"، دار الفكر، دمشق، 1989 ص 80 - 81.

إيجاد جيش من المستشرقين يجوبون العالم الإسلامي، يدرسونه ويحللون عادات وتقاليد شعوبه. وكان من نتائج الجهود الاستشراقية الجبارة إيجاد مؤسسات وأفراد يخدمون ويكرسون الفكر الاستشراقي في العالم الإسلامي. هؤلاء الأفراد المستغربون يمثلون الساسة والمفكرين والمتقنين، وأغلبهم من خريجي الجامعات الغربية، أولئك الذين أخذوا على عاتقهم عملية نشر الأفكار والمذاهب المستوردة في بلادهم. ولقد توغل هؤلاء الأفراد في مختلف المؤسسات والمعاهد العلمية والثقافية والاعلامية مما مكنهم من توجيه الثقافة توجيهها يتلاءم مع ثقافتهم الاستعمارية ومواقفهم الهدامة. لذا لم يكن غريبا أن تشهد الساحة الثقافية في العالم الإسلامي خلال العقود الأخيرة ازدهار ألوان من الفلسفات والمذاهب الغربية من وجودية وماركسية ووضعية وبنويوية، حيث أصبحت المؤسسات الأكاديمية عندنا تستهلك النظريات الغربية والشرقية في السلوك والاجتماع والطبيعة والرياضيات وغيرها من العلوم والفنون.

لقد باتت عملية الاستهلاك والاجترار الثقافي من الظواهر المألوفة في العالم الإسلامي، الأمر الذي ولد نوعا من التيه الفكري والضياع العقائدي، حتى أصبح الخروج عن هذه العملية يعتبره البعض تطرفا وتعصبا بل وتحجرا لا يقبله العلم.

## 2 - مقدمة

لا أحد يشك في أن تفاعل الحضارات يعتبر خاصية أساسية من خواص الحضارة الإنسانية، ويعبر عن الطبيعة التلقائية للحركة والعلاقات الاجتماعية بين مختلف المجتمعات البشرية . وللتفاعل الحضاري أسباب وعوامل شتى أهمها الغزوات والفتوحات والعلاقات التجارية وتبادل الخبرات المادية والمعنوية. ثم إن الأشياء والإنتاجات المادية والوسائل التقنية غالبا ماتكون أسرع انتقالا من الأفكار والعقائد والملل. ويلاحظ دارسو الحضارات ان قوة تأثير حضارة بحضارة ما، يتعلق بموقف احدهما من الأخرى. فإذا كان الموقف يعبر عن نوع من الندية، كان التأثير المتبادل قائما على التوازن السليم. في حين إذا كان الموقف موقف إعجاب وانبهار من طرف إزاء طرف آخر، كان التأثير سريعا وعميقا من قبل الطرف الأول قد يصل أحيانا إلى حد الذوبان.

ولعل العلاقة بين الحضارتين الغربية والإسلامية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، خير دليل مجسد لموقف الإعجاب والانبهار. ولقد تدرجت الشعوب الإسلامية -على طول هذه الفترة- في الانغماس في الحضارة الغربية والتأثر بقيمتها وعاداتها، كما سعت طبقة المترفين وأنصاف المثقفين من المعجبين بأوربا، جيلا بعد جيل، إلى تحويل مجتمعا إلى مجتمع تابع للغرب ، ولم تأل جهدا في الدعوة إلى التغريب.

وكان الاستعمار السياسي والعسكري للبلاد الإسلامية عاملا في تحريك عجلة الاستغراب والدفع بها إلى الأمام. فما أن انتصف القرن التاسع

عشرالميلادي حتى غدت معظم الأمم المسلمة عبيدا للغرب الأوربي وخولا له. فلما استيقظ المسلمون على إثر ضربات العدو المتوالية وصحوا من سكرهم، شرعوا في البحث عن الأسباب التي مكنت العدو من رقابهم وغلبت عليهم الأوربيين. غير ان ميزان الفكر كان مختلا أشد ما يكون الاختلال، وقد تجلى هذا الاختلال في أن شعورهم وإحساسهم بالذلة والهوان كان يحثهم على تبديل حالتهم المزرية، لكن رغبتهم في الراحة وإيثارهم الدعة والارتخاء -من جانب آخر- حملهم على التماس أقرب الطرق والوسائل وأسهلها لتغيير تلك الوضعية. وهكذا مال أولوا الأمر من الحكام ومن في حاشيتهم وعلى شاكلتهم، وكذا كثير ممن حمل راية الاصلاح من المفكرين والمتقنين إلى محاكاة الغربيين في مظاهر تمدنهم وحضارتهم. ومن ثم لم تكن المحاكاة إلا الوسيلة الوحيدة التي تستطيع ان ترقى إلى استعمالها كل عقلية مرضية ومختلة.

إن هؤلاء الذين رفعوا لواء المحاكاة ومن تبعهم إلى الآن، يشكلون الجبهة الرابعة في الجبهات الأربع التي أنزلت الهزيمة بثقافتنا وبأصالتنا وأبرزت ظاهرة الاستغراب. وأولى تلك الجبهات تتمثل في المنصرين الذين عملوا على غزونا بواسطة المدارس والمؤسسات التعليمية والخيرية وشتى الإعانات. ثم جبهة المستشرقين طلائع الاستعمار، وذلك بما يبثونه في كتبهم من سموم تستهدف الأمة الإسلامية وتراثها، بالاضافة إلى خدماتهم الجليلة للمستعمر. وثالثا جبهة المستعمرين المكشوفة خلال الاستعمار والمتسترة أو غير المباشرة بعد مجيء الاستقلال.

والجبهة الرابعة هي الجبهة الداخلية، جبهة منا وإلينا، عملت من حيث تدري أو لاتدري على تسهيل مهمة الغزو الاستعماري، بل منها من شارك

المستعمر القديم ويشارك الغزاة المعاصرين في صرفنا عن أصولنا وجذورنا، بل وفي غسل أدمغتنا من كل ماله علاقة بماضينا وتوجيه قبلتنا نحو الغرب.

لقد سعت هذه الجبهة المستغربة - بكل ما أوتيت من وسائل - إلى استيراد الثقافة الغربية حتى أصبحت هذه الثقافة في ثقافتنا المعاصرة، ظاهرة تدعو للانتباه، وغدا العالم هو الذي له دراية بالتراث الغربي « وأصبح العلم نقلا والعالم مترجما والمفكر عارضا لبضاعة الغير » .

« فإذا بدأ التأليف فإنه يكون أيضا عرضا لمادة مستقاة من الغرب حول موضوع ما، وإعادة ترتيبها، وكأن ما يقال عن الشيء هو الشيء نفسه، يكفي الجامع معرفته باللغات الأجنبية، وقدرته في الحصول على المصادر، وجهده وتعبه في الفهم والتحصيل، ووقته الذي وهبه للعلم، وهو لا يعلم أنه واقع ضحية وهم أن العلم هو جمع المعلومات وليس قراءتها أو استنباط علم جديد منها أو معرفة كيفية نشأتها في بيئتها أو التتظير المباشر لواقعه الخاص لينشئ منه علما جديدا يضاف إلى المعلومات القديمة (...) وكثرت الرسائل العلمية حول الموضوعات الغربية عرضا وتقديما للمذاهب والمناهج الغربية حتى أصبحت مرادفة للعلم. فالعالم هو الحامل لها، المتحدث عنها، المؤلف فيها. كثر الوكلاء الحضاريون في مجتمعنا، وتنافسوا فيما بينهم في المعروض والمنقول. وتكثر الدعاية بالرجوع إلى المصادر والمراجع بلغتها الأصلية، وكتابة المصطلحات بالفرنسية أمام المصطلحات العربية خوفا من سوء الاجتهاد، والشكوى من عدم طوعية اللغة العربية لمقتضيات المصطلحات الحديثة وكثر تأليف الكتب الجامعية في المذاهب الغربية (...) وتنشأ المجالات الثقافية المتخصصة لنشر الثقافة الغربية، كما تقوم بذلك



مراكز الأبحاث العلمية الغربية في البلاد. وتنتشر العلوم والأسماء الجديدة أمام شباب الباحثين فيشعرون بضآلتهم أمامها:

الهرمينيديقا، السميوطيقا، الاستطيقا، الاسلوبية، البنيوية، الفينومينولوجيا، الأنثروبولوجيا، الترנסندنتالية. وتكثر عبارات التمهصلات، التمظهرات، الأبيستيمية، ابوخية، الدياكرونية، السنكرونية... الخ. أصبح المثقف هو الذي يملك لسانه معظم أسماء الأعلام المعاصرين في علوم اللسانيات والاجتماع، يطبق هذا المنهج أو ذاك، متأثرا بهذه الدراسة أو تلك (...) ثم ظهر في جيلنا "الاستغراب" مقلوب، بدلا من أن يرى المفكر والباحث صورة الآخر في ذهنه، رأى صورته في ذهن الآخر، بدلا من أن يرى الآخر في مرآة الأنا رأى الأنا في مرآة الآخر. ولما كان الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد الأوجه، تبدأ بمرآة الآخر في صورة الأنا فيها، مثل "الشخصانية الإسلامية"، "الماركسية العربية" أو "النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية" أو "الإنسانية الوجودية في الفكر العربي". ويمكن أن يستعار المنهج الغربي وحده بدلا من المذهب وبالتالي يدرس التراث بمنهج ماركسي أو بنيوي أو ظاهراتي أو تحليلي، يضحى بالموضوع في سبيل المنهج، وكأن الموضوع لايفرض منهجه من داخله، وكأن الحضارة التي ينتمي إليها الموضوع لا منهج لها. بل إنه يصعب في الفلسفة الأوربية ذاتها التفرقة بين المذهب والمنهج»<sup>3</sup>.

ومن ناحية العامل النفسي في نشوء ظاهرة الاستغراب، يمكن القول إن السبون الشاسع على المستوى العلمي والتكنولوجي والثقافي بين المجتمع المغربي والمجتمع الغربي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن

<sup>3</sup> د. حسن حنفي "مقدمة في علم الاستغراب" دار الفنية للنشر والتوزيع القاهرة 1991

ص 72 — 73 — 74.

العشرين، كان له التأثير العميق في نفس الرجل المغربي، وهو يلاحظ عجزه أمام قوة الغازي المستعمر المتسلح بكل أنواع الأسلحة المادية والمعنوية. لقد فوجئ الرجل المغربي آنذاك وأخذ على غرة، واكتشف أن مايملكه من عتاد وأتوات الانتاج وثقافة هزيلة لايمكنه من الصمود أمام المستعمر الغاشم. في حين كانت ردود المغاربة — إذا استثنى المجاهدون وبعض المصلحين — تتسم عموما بالطابع السلبي على اختلاف أنواعه. إذ منهم من نظر إلى المسألة من زاوية "القضاء والقدر" والتزم الصمت دون أن يسلم من المعاناة النفسية. ومنهم من انتسب إلى مختلف الطرق الصوفية ولاذ بالزوايا وعاش في عالم الطقوس والخرافات و"الكرامات". بهذه الوسيلة استطاع أن يخدر عقله "ويتعالى" عن واقعه، ويخلق في عالم "الملكوت". وبالنسبة له، ليس هناك استعمار أكبر من استعمار النفس لصاحبها، فاشتغل باصلاح نفسه عن طريق الرقص وممارسة الشطحات الصوفية. والبعض الآخر انبهر بما حمله المستعمر من وسائل تكنولوجية وأشياء حضارية راقية وثقافة متطورة وأسلوب "رفيع" في الحياة. فلم يتمالك نفسه واندفع محاولا الاستفادة من هذا الجديد والإصابة منه. وهذه الفئة المنبهة التي أصبحت أسيرة مستغربة، لم يتعامل أفرادها مع الاستعمار ومعطياته تعاملًا واحدًا، وإنما تنوع سلوكهم تجاهه بتنوع طبقاتهم الاجتماعية وظروفهم الخاصة. فبعضهم سلك في البداية سبيل التوفيق بين ثقافته وعاداته وثقافة المستعمر، لكنه في منتصف الطريق غالبا ماكان يميل إلى الثقافة الثانية لقوة جذبها ولكون الانبهار قد حصل في الوهلة الأولى. ويمثل هذه الفئة مختلف شرائح الطبقة البورجوازية المغربية. وذلك أن هذه الطبقة — بعد أن أخذ المستعمر بناصية الاقتصاد المغربي — أصبحت بين خيارين؛ إما أن تضحي

بمصادرها المادية والطبقية فلا تتعامل مع اقتصاد المستعمر، وبالتالي تحافظ على ثقافتها ودينها وهويتها، وإما أن تظل في وضعيتها الطبيعية مع حضورها للشروط الاقتصادية الجديدة. وفي أغلب الأحيان كانت تفضل الخيار الثاني.

ومع مرور الزمن وبفضل الاحتكاك مع المستعمر عن طريق البيع والشراء وممارسة مختلف أنواع النشاط الاقتصادي، كان من الضروري أن يتأثر أسلوب حياة الفئة البورجوازية بأفكار المستعمر ونمط عيشه. وما إقبال أبناء هذه الفئة قبيل الاستقلال وبعده على المدارس والمراكز الثقافية الفرنسية ثم الالتحاق بفرنسا، إلا دليل من بين عشرات الأدلة على ذلك الدوبان.

وهناك عناصر داخل الفئة المنبهرة ثارت بدافع من الفقر أو الجهل بمبادئ الإسلام أو من الأمرين معا، في وجه التقاليد المغربية والدينية والثقافية والتراث وعانقت ثقافة المستعمر وأحبت لغته وعبرت من خلالها عن مشاعرها وآمالها. وهذه الفئة هي التي نذرت نفسها "عن وعي" لفرنسا نفوذ المستعمر وثقافته ولغته. فكان منها كتاب وقصاصون وروائيون وغيرهم.

رتبوا أكبر منهم وما زالوا مقاعد مهمة داخل مرافق الدولة، خصوصا سيما يملكون الإدارة والثقافة والتربية والتعليم. ومن ناحية أخرى لم يكن الاستغراب لينحصر في الفئة البورجوازية وأبنائها وفي الفئة المثقفة الثائرة فقط، وإنما سيعم المجتمع المغربي والمدني فيما بعد الاستقلال. هذا الاستغراب يتجسد في إقبال الناس على كل منتج غربي ولو كان مضرا ومتعارضا مع عاداتهم وتقاليدهم الدينية. فالناس في المدن يطربون للموسيقى

الغربية ويفتخرون باللباس الأوربي ويتباهون بالسلوك الغربي المتحرر. باختصار إنهم يلمسون في باطنهم ميلا إلى اقتناء أو ممارسة كل ما يأتي به الغرب، ميلا إلى تقليد الأوربيين إلا في العلم والمعرفة.

إن ظاهرة الاستغراب ولدتها عوامل اجتماعية وتاريخية قبل مجيء الاستعمار وبعده. لكن العامل النفسي قد يضطلع هو الآخر بدور أساسي، ويبدو أن الاستغراب سيظل مكرسا في كل مجتمع عاش زمنا تحت نير الاستعمار مالم يصح من إغماؤه الذي أصابه عندما داهمه المستعمر. لقد كان المغربي قبيل مجيء الاستعمار يعيش في وضعية متردية ومنحطة تشوبها الفوضى والصراعات القبلية مع تفشي الجهل وضعف الإيمان والعقيدة، بالإضافة إلى وجود نوع من التفوق على الذات وعدم الانفتاح على العالم الأوربي الذي كان وقتئذ على مستوى كبير من التطور والتقدم والقوة. فلما أصبح المستعمر أمام بابه وعين قوته وعظمته، أصابته الحيرة ثم دخل عالم الإغماء النفسي ولم يعد يملك ما كان قد تبقى له من قوة العقل والتمييز، فخارت قواه واستسلم للأمر الواقع. وبما أن الضعيف مولع بتقليد القوي كما يقول ابن خلدون، كان من المتوقع أن يسلك المجتمع المغربي سلوكا يناسب المجتمع الضعيف والمنهزم نفسيا.

ويبدو أن آثار الصدمة النفسية التي أصابت المغربي عند مجيء الاستعمار مازالت تتخر باطنه. إن ممارسته للاستغراب دليل على أنه مافتئ يعاني الإغماء النفسي أو "الدوار" الذي أصابه منذ ما يقرب من قرن من الزمان، لأنه لا يمكن أن يفسر تعلق وحب إنسان لإنسان آخر يعلم الأول منهما أن الثاني وطئ أرضه، وداس كرامته وقتل آباءه وشرد أهله وعشيرته

وما زال يستعمره عن طريق الغزو الفكري، إلا يكون الإنسان الأول مستلبا وواقعا تحت تأثير نفسي خطير، وفاقدا لقدرة التمييز.

ومن هنا يتبين أن الشعوب الأوروبية المستعمرة تحارب كل نهضة أوروبية إلى الذات تظهر في بلد كانت تحكمه أيام الاستعمار، لأن العودة إلى الذات ستجعل الإغماء النفسي ينجلي ويصحو صاحبه بعد سكر.

ثم إن المستغربين من "المتفقين" المغاربة انخدعوا - كغيرهم من المستغربين في الشرق الإسلامي - بأسطورة الحضارة العالمية أو الثقافة الكونية تلك الاسطورة القائمة على أساس ان العالم وطن واحد - ثقافيا وفكريا وحضاريا - رغم وجود الحدود السياسية والحوازج الجغرافية، وأن الأمم والشعوب والقوميات مجرد درجات ومستويات في البناء الواحد للحضارة المعاصرة. ومن ثم لاحرج من ان نتبنى الثقافة العالمية ونسلك السبل المؤدية إلى تمثيلها، بل من الواجب علينا المبادرة بذلك قبل فوات الأوان. كما ان هذا التطور العالمي للثقافة يروج له في الداخل والخارج بشتى الأساليب والإمكانيات، ويبذل القائمون عليه مجهودات كبيرة لإخفاء دوافع نشره والدعوة إليه لدرجة أن المستغربين - من شدة انخداعهم - يرون أن عبور الفكر الغربي لحدوده وسريانه في جسد الأمة الإسلامية، لا ينطوي على أدنى شبهة غزو أو أثر عدواني. وياليت مستغربينا دعوا إلى الاستفادة من الثقافة الكونية جمعاء، أي تلك التي تنطوي تحت لوائها الثقافات والحضارات المتعددة، غير أنهم اختزلوا كل ذلك في ثقافة وحيدة هي ثقافة الغرب.

وتجدر الإشارة إلى أن ظاهرة الاستغراب من جهة، والدعوة إلى الثقافة الكونية من جهة أخرى، لا يمكن فهمهما بعمق إلا في إطار عملية

التغريب التي يضطلع بها الغربيون منذ أزيد من قرنين. والتغريب من بين الموضوعات الأساسية التي نالت اهتمامات المعنيين بالمجال الثقافي في العقود الأخيرة. ذلك أن بلدان ما يسمى بالعالم الثالث أضحت منذ زمن الاستعمار هدفا للأطماع الغربية والغزو الفكري الخبيث.

ولعل من نافلة القول التأكيد بأن ثقافات "العالم الثالث" لم تتعرض طوال تاريخها لما تتعرض له الآن من محاولات الهيمنة والاحتواء والإذابة. ويذهب بعض الدارسين إلى أن التهديد الذي يستهدف الهوية الثقافية في الدول النامية أخذ يخيف البلدان الأوروبية نفسها مما حدا بالمسؤولين الأوروبيين إلى عقد لقاءات ومؤتمرات أشهرها المؤتمر العالي للسياسات الثقافية الذي انعقد في المكسيك سنة 1982م من أجل الدفاع عن الثقافات المحلية والحيلولة دون ذوبانها في الثقافة الأمريكية، ذلك أن الولايات المتحدة الأمريكية تسعى من خلال سياستها الثقافية الخارجية إلى ماسمي بـ "أمركة العالم ثقافيا".

ومن الناحية التاريخية تمتد جذور التغريب إلى القرن السادس عشر الميلادي الذي تزامن مع الحملة الاستعمارية الكبرى بقيادة "الغزاة". ثم تدرج مع زمن الاكتشافات العلمية الكبرى إلى أن بلغ ذروته في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين. وبعد أفول مرحلة الاستعمار، انتقل التغريب من مظهر العنف والقوة إلى مظهر الهيمنة الخفية والتوجيه العقلي المخطط والمدرس، ومايصاحب ذلك من الاغراء والفتنة وخلق الآمال الكاذبة بالخلاص عبر وسائل التأثير الأكثر تغلغلا، وبطرق غير مباشرة لايتقطن إليها معظم المتقنين بله العوام.



يقول سرج لاتوش : « ذكرت في كتابي السالف الذكر<sup>4</sup> طريقة توضح ما أسميه ب "التأحيد الكوني". ذلك أنه خلال سنة 1985 وأنا أتجول في شوارع الجزائر العاصمة مع أحد قدماء طلبتي، بادرني بالقول: "انظر، إن الشوارع أصبحت فارغة، إنه موعد بث فيلم "دلاس". وكان الأمر فعلا ملفتا للنظر في مدينة تتميز بالصخب والازدحام. إن هذه الظاهرة تبرز مع عالمية وسائل الإعلام قضية العولمة الكونية شبه التامة، والتي لا تمس إلا جانبا من جوانب وجودنا، ولكن بشكل عميق جدا، إن هذه الظاهرة حديثة جدا جاءت بعد التخلص من الاستعمار.

إن هذه الظاهرة تختلف تماما عن الشكل التقليدي للتغريب الذي عرف إبان الحقبة الاستعمارية. فاندونيسيا مثلا، رغم الاستعمار القاسي الذي عرفته على يد البرتغال والذي كان قصيرا نسبيا، ثم على يد الهولنديين والذي يوصف بحدته عادة، استطاعت أن تحافظ على جوهر عاداتها وتقاليدها، ولكن بضع سنوات من السياحة كانت كافية لتحطيم نمط حياتها التقليدية بعد الاستقلال. وبما أن الظاهرة حديثة وجاءت عقب التخلص من الاستعمار، فهل يبقى مشروعا الحديث عن التغريب وتحمل الغرب لهذه التطورات؟ يبدو لي أن الأمر كذلك. إن ما يصطلح عليه صديقي جون شينو في كتاب له "الحداثة/العالم" أي تعميم الحداثة على مجموع العالم، ما هو إلا تمديد عالمي لظاهرة نشأت أصلا في الغرب. وأعتقد أن الحداثة أصبحت الآن نوعا من الآلية التي لم يعد في استطاعة أحد التحكم فيها، وهو مسلسل يشغل على المستوى الكوني ويتسم أكثر فأكثر بالغموض. هذه "الحداثة /

<sup>4</sup> - (تغريب العالم) Serge La Touche، "Ed. La " L'Occidentalisation du monde"

Découverte . Paris 1989

العالم" تركز على القيم التي تدعي العالمية، والتي نشأت وتجزرت جغرافيا وتاريخيا في الغرب»<sup>5</sup>.

وفيما يخص العالم الإسلامي، فقد قامت حركة التغريب - وما تزال - بمحاولات متعددة تستهدف احتواء الفكر الإسلامي وسلخ المسلمين عن هويتهم وشخصيتهم وحثهم على التكيف مع ذهنية الغرب والاستئناس بها. «لم يكن الاستعمار الغربي ليكتفي بالغلبة "الظاهرة"، الغلبة العسكرية والسياسية والاقتصادية والتقنية، ذلك أن استقرار الغلبة وديمومتها قد احتاج ليس فقط للقضاء على القوة الظاهرة أو ما اصطلاحنا على تسميته "بالمقاومة الأولى"، وإنما أيضا للتوغل في عمق الإسلام لضرب القوة الباطنة، هذه القوة الكامنة في الدين رغم الهزيمة السياسية - العسكرية والانهيار الحضاري وجمود الحركة في المجتمع. وبما أن وجود الجماعة المسلمة ملتحم بالشرع، فإن نفي هذا الأخير وتطويقه وتهميشه وعزله بات يشكل هما استراتيجيا عند الغالبين. ورغم كل محاولات التفسير والتفكيك العنفي، فقد استمرت الجماعة كأساس لنسق حضاري يؤمن تواصل الحاضر بالماضي عبر مروحة من العلاقات التي ليست من الضروري أن تكون في موقع الغلبة والهجوم لتكتسب شرعيتها التاريخية.

كانت الحضارة الأوروبية من خلال مشروعها الاستعماري تحاول تسريب نموذجها المشرع بالعنف في ثنايا المجتمع العربي - الإسلامي مستهدفة الغاء عراه الداخلية المعاندة لوجه تسريبها، فتعمل على استئصالها

<sup>5</sup> - سرج لاتوش تنميط العالم: محاولة في فهم أليات التغريب ومحبوبياته" ترجمة

مصطفى المرابط ومحمد أمزيان، مجلة "المنعطف" (فصلية ثقافية) العدد 11، 1416

- 1995 ص 41 - 42.

واحدة تلو الأخرى وقطع الشرايين التي توحد المجتمع الألهي وعزل القنوات المترابطة في المجتمع كمقدمة لالغاء الإسلام والحق المجتمع واحتوائه وتغريبه مما يسهل خلق دولة تابعة منفصلة عن المجتمع ومتناقضة معه، ويساعد على دفع المجتمع في مآهات ثقافية تحول دون وعيه لذاته الحضارية وتحول دون رفضه لآخر أي للغرب الحضاري.

على المستوى التنفيذي باشرت عملية التغريب بتحطيم مفاصل المجتمع الإسلامي المرتكزة على العقيدة والثقافة ووضعت في رأس مهماتها تبديل العلاقات الاجتماعية وإبعاد الشرع عن أنماط التعليم والتربية. هذه الأمور - إذا ما تحققت - كان من شأنها المساعدة على استقرار النهب الاقتصادي ووضع المجتمع في علاقة تبعية دائمة للمركز الأوربي الغالب. ومن ناحية العلاقات الاجتماعية، استهدفت سياسة التغريب إحلال نسيج آخر للروابط الاجتماعية بين الأفراد والجماعة من خلال إدخال المفاهيم الأوربية المتعلقة ببنية العائلة ودور المرأة، وعلاقة الألفة والتضامن في القرية والعائلة والحي، واستبدالها بوحدات أخرى أضعف وأكثر تسهلا للتفتيت والسيطرة كالفرد والمدينة. فالمدينة تسعى لتجميع الأفراد بعد أن هجروا وحداتهم الاجتماعية الأصلية بحثا عن الحياة والمال والسلطة إثر ضرب العلاقات الزراعية، وتقوم «المدينة» بربط هؤلاء الأفراد المشتتين بمؤسسات جديدة غريبة عنهم لم يعرفوها، مؤسسات تقمعهم وتكبثهم. وفي هذه المدن نمت وسادت الطبقة الوسطى حيث أخذ اللباس وتعميم الزي الغربي أهمية خاصة، يبدو الغرب وكأنه " آلة تعمم الشبه بين المجتمعات من دون كابح وتتوسل أداة السيطرة لهذا التعميم". كانت دعوة الغرب التمدينية تقوم

عل فرض حضارة مكتملة ومتميزة على مجتمعات مختلفة في سياقها التاريخي - الثقافي «<sup>6</sup>.

وقد كان المستعمر في المغرب - شأنه في البلدان الإسلامية الأخرى - يحرك آلة التغريب من خلال ثلاث قوى كبرى هي: المدرسة والثقافة والصحافة. وبعد الاستقلال ظلت هذه القوى مرتبطة بالتغريب اللامرئي البالغ النفاذ والتأثير. واستعمل التغريب من أجل إحكام قبضته على المسلمين، مؤسسات التنصير والاستشراق في تحريك الخلافات والصراعات داخل الشعوب الإسلامية عبر إثارة النزعات العصبية القديمة وإحياء القوميات القديمة كالفرعونية والفارسية المجوسية وتشجيع البحوث والدراسات في الحركات الهدامة كالباطنية والخرمية والبابكية.

ومن مظاهر التغريب في المغرب الأقصى زمن الاستعمار والاستقلال يمكن ذكر مايلي:

(أ) تأسيس المدارس والمؤسسات الفرنسية الداعية إلى التنصير والإباحية.

(ب) حث المسؤولين على الدخول في اتفاقيات التبادل الثقافي والتعاون الفكري

من خلال إرسال بعثات طلابية إلى الجامعات الغربية ليخضعوا لعملية التغريب.

(ج) ممارسة الضغط والدخول في مساومات مع الزعماء السياسيين والاستغلال الاقتصادي الذي كرس التبعية للغرب.

<sup>6</sup> - نادي إسماعيل الخطاب العربي المعاصر (قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية 3، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1993 ص 105 - 106.

(د) إصلاح التعليم عبر إدخال برامج غربية ذات أهداف تغريبية.  
(هـ) إبعاد الشريعة الإسلامية عن التعليم والقضاء والتنظيم الإداري والسياسي والاجتماعي.

### 3 - تعريف الاستغراب:

#### الاستغراب لغة :

« استغرب في الضحك وأغرب إذا أكثر منه... وفي الحديث أنه "ضحك حتى استغرب" أي بالغ فيه. وقيل إن الاستغراب هو القهقهة. وفي حديث الحسن: "إذا استغرب الرجل ضاحكا في الصلاة أعاد الصلاة، وهو مذهب أبي حنيفة، ويزيد عليه إعادة الوضوء. وفي دعاء ابن هبيرة: أعوذ بك اللهم من كل شيطان مستغرب، وكل نبطي مستعرب، قال الحربي أظنه الذي جاوز القدر في الخبث... ويجوز أن يكون بمعنى المتناهي في الحدة، من الغرب: بمعنى الحدة. واستغرب الدمع: سال <sup>7</sup>».

#### الاستغراب اصطلاحاً :

إن المعنى الاصطلاحي الذي طرأ على لفظ الاستغراب في العقود الأخيرة بعيد كل البعد عن المعنى اللغوي والأصلي. بيد أنه لا مانع من

---

<sup>7</sup> - ابن منظور: "لسان العرب"، طبعة دار لسان العرب ببيروت د. ت م 2، ص 967.

الاجتهاد في هذا المجال، مادامت قواعد علمي الصرف والاشتقاق تسمح بذلك. وعلى هذا الأساس تمت الصياغة الاصطلاحية المعاصرة لهذه الكلمة، وتناقلتها أقلام بعض الباحثين كما سيتبين. لكن الذين استعملوا مصطلح الاستغراب، انقسموا من حيث المعنى المراد به إلى فريقين، فريق أراد به علماء، حيث دعا أصحابه إلى تأسيس "علم الاستغراب" في مقابل علم الاستشراق، وفريق قصد بالاستغراب طلب الغرب والميل إليه والتعلق بثقافته. وفي هذا المعنى الثاني يندرج بحثي.

وقبل الخلوص إلى تعريف مجمل لمفهوم الاستغراب بالمعنى الثاني المشار إليه، لأمناص من عرض موجز لأقوال بعض الباحثين في الموضوع من كلا الفريقين. ففيما يتعلق بالاستعمال الأول، يقول أحمد سمايلوفيتش: « وعلى هذا يمكن القول إن كلمة "الاستغراب" مأخوذة من كلمة "غرب"، وكلمة غرب تعني أصلاً غروب الشمس، وبناء على هذا يكون الاستغراب هو علم الغرب، ومن هنا يمكن كذلك تحديد كلمة "المستغرب" وهو الذي تبحر من أهل الشرق في إحدى لغات الغرب وآدابها وحضارتها »<sup>8</sup>.

ويقول حسن حنفي: « الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من

"الاستشراق". فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)، يهدف "علم الاستغراب" إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر...

<sup>8</sup> - د. أحمد سمايلوفيتش: "فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر" دار المعارف مصر 1980 ص 37.



والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلمًا<sup>9</sup>. « مهمة هذا العلم الجديد هي إعادة الشعور الأوربي إلى وضعه الطبيعي، والقضاء على اغترابه، وإعادة ربطه بجذوره القديمة، وإعادة توجيهه إلى واقعه الخاص (...) وإذا كان "الاستشراق" قد وقع في التحيز المقصود إلى درجة سوء النية الإرادية والأهداف غير المعلنة، فإن "الاستغراب" يعبر عن قدرة الأنا باعتبارها شعورا محايدا على رؤية الآخر ودراسته، وتحويله إلى موضوع<sup>10</sup>. »

« مهمة علم "الاستغراب" هو القضاء على المركزية الأوروبية، بيان كيف أخذ الوعي الأوربي مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث داخل بيئة الحضارية الخاصة.

مهمة هذا العلم الجديد، رد ثقافة الغرب إلى حدودها الطبيعية بعد أن انتشرت خارج حدودها إبان المد الاستعماري من خلال سيطرة الغرب على أجهزة الإعلام وهيمنته على وكالات الأنباء، ودور النشر الكبرى، ومراكز الأبحاث العلمية، والاستخبارات العامة. مهمته القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي يتوحد بها الغرب، ويجعلها مرادفة لثقافته، وهي الثقافة التي على كل شعب أن يتبناها حتى ينتقل من التقليد إلى الحداثة. فالفن فنه، والثقافة ثقافته، والعلم علومه، والحياة أساليبه، والعمارة طرازه، والعمران نمطه، والحقيقة

<sup>9</sup> - د. حسن حنفي: "مقدمة في علم الاستغراب"، مطبعة الدار الفنية القاهرة 1991، ص 29.

<sup>10</sup> - نفس المرجع ص 31 - 32.

رؤيته. مع أن الثقافات بطبيعتها متنوعة، ولا توجد ثقافة أم، وثقافات أبناء وبنات. ومن هنا أنت عمليات المثاقفة التي تحدث عنها علماء الأنثروبولوجيا الثقافية والتي يوهم الغرب بأنها تعني الحوار الثقافي أو التبادل الثقافي أو التنقيف، وهي في الحقيقة تعني القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها، وهيمنتها على غيرها، واعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري، ولانمط سواه، وعلى كل الشعوب تقليده، والسير على منواله. وقد أدى ذلك إلى إلغاء خصوصيات الشعوب وتجاربها المستقلة، واحتكار الغرب وحده حق إبداع التجارب الجديدة والأنماط الأخرى للتقدم <sup>11</sup>».

بالرغم من أن سمايلوفتش سبق حنفي إلى الحديث عن علم الاستغراب بأكثر من عقدين من الزمان، <sup>12</sup> فإنه لم يبسط القول فيه، ولا اجتهد في وضع أسسه ومعالمه، في حين نلمس ذلك في كتاب "مقدمة في علم الاستغراب" لحسن حنفي، وهو كتاب ضخم تربو صفحاته على ثمانمائة صفحة، ولا غنى عنه لكل من يريد البحث في علم الاستغراب، كما أنه يشتمل على معلومات وأفكار ثمينة وقيمة في هذا المجال.

أما فيما يخص الاستعمال الثاني لكلمة الاستغراب، أي بمعنى طلب الغرب والشغف بثقافته، فيبدو أنه أقدم وأكثر انتشارا وشيوعا من الأول . يقول أبو الأعلى المودودي : « المستغربون : المائلون إلى الغرب المفتتنون بحضارته. هكذا استعمل هذه الكلمة الكاتب الكبير محمد البشير

11 - د. حسن صنفي "مقدمة في علم الاستغراب" ، ص 36

12 - أصل مؤلف سمايلوفتش (فلسفة الاستشراق) رسالة الدكتوراه نوقشت بكلية اللغة العربية بالأزهر سنة 1974.

الابراهيمى في بعض مقالاته في مجلة "البصائر"، فاخترناها على غيرها من الكلمات في هذا المعنى كالمستغربين والمتفرنجين «<sup>13</sup>.

ويقول مصطفى السباعي في مقدمة كتاب: "الاستشراق والمستشرقون":

« هذا ولم يقتصر اهتمام المستشرقين والمستغربين على دراسة التاريخ الإسلامي وتشويهه... »<sup>14</sup>.

والجمع بين المستشرقين والمستغربين في غاية المنطق والصواب، إذ أصحاب "الثقافة" من المستغربين مدينون - في رؤاهم ودعواهم واستنتاجاتهم - لأساتذتهم المستشرقين.

ويقول الدكتور عبد العظيم محمود الديب في فصل "إلى المستغربين" المتضمن في كتابه: "المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي": « ومن هنا من داخل الموقع الفكري، والحصن الثقافي الذي مازال مهدداً من داخله يجرى كلامنا موجهاً إلى (المستغربين) لا إلى المستشرقين، إلى جماعة من أبناء أمتنا، ينطقون لغتنا، ويتكلمون بلساننا، ولهم ملامحنا وسماتنا، ولكن قلوبهم غير قلوبنا، فقد استلبوا حضارياً وثقافياً، وسقطوا في أسر الحضارة الغازية. فإلى هؤلاء نتوجه بكلامنا. نؤكد ذلك حتى لا يقول قائل: ألم تفرغوا من المستشرقين بعد؟ أما زلتم مشغولين بسب وشتم المستشرقين؟ إنكم مازلتم تبذرون الجهود، وتضيعون الأوقات، في الحديث عن المستشرقين، والأولى أن تبذلوا جهودكم فيما ينفع من بحث مشكلات أمتكم وقضاياها... لا يقولن ذلك قائل، فنحن لا يعنيننا أمر

<sup>13</sup> - أبو الأعلى المودودي: "الحجاب" دار المعرفة، د. ت ص 119.

<sup>14</sup> - "مصطفى السباعي" الاستشراق والمستشرقون (مالهم وما عليهم) المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق 1985، ص 4.

المستشرقين، وإنما مأساتنا في (المستغربين) الذين مازالوا - رغم كل ما انكشف من خبء المستشرقين ومستورهم - يحملون أفكارهم ويعيشون بمفاهيمهم، وهؤلاء (المستغربون) هم الذين ورثهم الاستعمار - قبل أن يرحل عنا - قيادة الفكر، والتثقيف، والإعلام، جيلا بعد جيل، ويمكن لهم من وسائل القيادة وسلطانها. هؤلاء (المستغربون) هم مأساتنا، هؤلاء الذين دينهم (الاستخفاف) بتراث أمتنا، بتراث كامل متكامل، بلا سبب، وبلا بحث وبلا نظر... وأبشع من ذلك هذا الإرهاب الثقافي الذي يمارسونه بلا هوادة ولا رحمة، هذا الإرهاب الذي جعل ألفاظ (القديم) و (الجديد)، و (التقليد) و (التجديد)، و (التخلف) و (التقدم)، و (الجمود) و (التحرر)، و (ثقافة الماضي) و (ثقافة العصر) - سياطا ملهية: بعضها سياط حث وتخويف لمن أطاع وأتى، وبعضها سياط عذاب لمن خالف وأبى «<sup>15</sup>.

ولعل المستشرق هاملتون جيب يكون أسبق إلى الحديث عن الاستغراب من كثير من الباحثين المعاصرين في العالم الإسلامي . يقول هذا المستشرق:

« والتعليم أكبر العوامل الصحيحة التي تدعو إلى الاستغراب. ولسنا نستطيع الوقوف على مدى الاستغراب في العالم الإسلامي إلا بمقدار دراسته للفكر الغربي وللمبادئ والنظم الغربية، ولكن هذا التعليم ذو أنواع كثيرة تقوم بها جهات متعددة، وبالطبع لابد أن هناك بالفعل قليلا من التعليم على الأسلوب الأوربي في المدرسة، وفي الكلية الفنية وفي الجامعة، وعلى هذا

15 - عبد العظيم محمود الديب: "المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي"

التعليم يتوقف كل ماعداه <sup>16</sup>. لقد صدق المستشرق جيب فيما ذهب إليه من كون التعليم "أكبر العوامل الصحيحة التي تدعو إلى الاستغراب". وبعد عرض ماسبق من النصوص والأقوال المتعلقة بصميم المصطلح المذكور، أقترح تعريفا للاستغراب بالمعنى الثاني راجيا من الله أن يكون مستوفيا للغرض المقصود:

"الاستغراب ظاهرة نفسية واجتماعية وثقافية معاصرة، يتميز الأفراد الذين يجسدونها بالميل نحو الغرب والتعلق به ومحاكاته. نشأت في المجتمعات غير الغربية - سواء أكانت إسلامية أم لا- على إثر الصدمة الحضارية التي أصابتها قبيل الاستعمار وخلاله".

ومن أجل استجلاء أكثر لمدلول الاستغراب لأبأس من عقد مقارنة سريعة بينه وبين بعض المفاهيم القريبة منه، مثل تغريب واغتراب واستلاب.

فإذا كان التغريب عمل ثقافي وسياسي يتولاه المسؤولون في الغرب ومن والاهم من المستشرقين والمستغربين، يهدف إلى طمس معالم الحياة الدينية والثقافية للمجتمعات الإسلامية وغيرها، وإجبار هذه المجتمعات على تقليد الغرب والدوران في فلكه، فإن الاستغراب مرتبط أساسا بالعامل الداخلي، أي بالمكونات الذاتية الاجتماعية والثقافية والسياسية لتلك المجتمعات، حيث أن هذه المكونات - بما تميزت به من انحطاط وتقهقر وجمود - ساعدت على إفراز ظاهرة الاستغراب. يقول أنوار الجندي متحدثا عن التغريب: «منذ أن طرح الاستشراق مصطلح "التغريب" في الثلاثينيات

16 - هاملتون جيب: "وجهة الإسلام"، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، المطبعة الإسلامية، القاهرة 1934، ص 18.

من هذا القرن، لفت الأنظار إلى إحدى الغايات الكبرى التي يستهدفها الغزو الثقافي الغربي للفكر الإسلامي، وهي صبغ الثقافة الإسلامية بصبغة غربية، وإخراجها عن طابعها الإسلامي الخالص، واحتواؤها على النحو الذي يجعلها تفقد ذاتيتها وكيانها»<sup>17</sup>.

أما مفهوم الاغتراب فيقصد به "أن المرء يصبح غريبا تجاه شيء معين أو شخص معين كان يرتبط به على نحو وثيق... ويعرف الشخص المغترب سياسيا بأنه هو ذلك الشخص الذي يكون لديه شعور دائم بالغربة عن المؤسسات السياسية القائمة. وعن القيم السياسية الموجودة وعن القيادات التي تضطلع بأمر السلطة"<sup>18</sup>.

ولفظ الاغتراب أصبح من المصطلحات التي يكثر شيوعها في وقتنا الراهن، لأن الإنسان بوجه عام مغترب في عصره نتيجة لمجموعة العوامل المصاحبة لظروف التغيرات الثقافية والاجتماعية والتكنولوجية الحديثة في الحضارة الأوروبية، التي ترتب عليها إهدار فريديته وقيمه التاريخية، وجعله مجرد مخلوق آلي. كما أن طغيان النزعة العلمانية على القيم الراسخة التي شكلها الدين يعتبر عاملا أساسيا في بروز ظاهرة الاغتراب. ويمكن التعبير عن حالة الاغتراب بما يتفق مع التصور لواقع ثقافتنا الإسلامية بأنه الحالة التي يكون فيها نشاط الإنسان منحرفا عن الوجهة التي شرعها الله لابن آدم، حيث يكون ذلك النشاط مفصولا عن الغايات السامية التي أمر بها الخالق عز وجل. إذن فإن

<sup>17</sup> - أنوار الجندي: *شبهات التغريب في الغزو الفكر الإسلامي* "المكتب الإسلامي، د. ت. ص 3.

<sup>18</sup> - محمد أحمد إسماعيل علي: "المتقف العربي وفعاليته الاجتماعية"، مجلة الوحدة عدد 92، ص 157.



الاغتراب بهذا المفهوم يكون قد أصاب المجتمعات الغربية واللاغربية على حد سواء في حين أن الاستغراب لم يصب إلا الثانية.

وكما تنصدر العوامل الخارجية في بناء ظاهرة التغريب، كذلك الشأن فيما يتعلق بظاهرة الاستلاب. ذلك أن الصدام الحضاري الذي حدث بين المجتمعات الإسلامية والغرب، نتج عنه استلاب المقدرات المادية والذهنية لهاته المجتمعات. وهكذا استطاع الأجنبي بواسطة الاستعمار والغزو الفكري أن يستلب العقل الإسلامي ويتحكم في توجيهه. وتبعاً لهيمنة العامل الخارجي في مفهوم الاستلاب - مع عدم نفي أهمية العامل الداخلي بطبيعة الحال - فغالبا ما يستعمل لفظ مستلب في صيغة المبني للمجهول. في حين أن العامل الداخلي في الاستغراب أكثر هيمنة من العامل الخارجي، ومن هنا بات من المنطقي أن يكون لفظ مستغرب مبني للمعلوم باعتبار أن الاستغراب يعبر عن ظاهرة نفسية وعقلية واجتماعية تشكل الذات الواعية للمستغرب محورها الرئيس. وبالتالي فالإنسان المستغرب يعي استغرابه تمام الوعي، ويمارسه بكامل إرادته وشخصيته.

## الفصل الثاني :

### الاستغراب في مرحلة ما قبل الاستعمار

- 1 - وضعية المغرب في القرن التاسع عشر الميلادي.
- 2 - بعض مظاهر الاستغراب في هذا القرن:
  - 1.2 - الاحتماء بالأوروبيين المقيمين في المغرب .
  - 2.2 - ظهور طبقة بورجوازية ذات ميول غربية .

## الاستغراب في مرحلة ما قبل الاستعمار:

### 1 — وضعية المغرب في القرن التاسع عشر الميلادي.

شهد هذا القرن بالنسبة للمغرب أحداثا سياسية واجتماعية متعددة كان لها تأثير عميق في المجتمع المغربي بكل فئاته الاجتماعية وبكل مكوناته الثقافية والتاريخية. ولعل هناك ثلاث حوادث كان لها الأثر البالغ في كيان هذا المجتمع حيث احدثت فيه هزات عنيفة وشروخا عميقة، تلك الحوادث هي: احتلال الجزائر من قبل فرنسا سنة 1830م، ثم هزيمة المغرب في موقعة إيسلي سنة 1844م، وأخيرا هزيمة حرب تطوان سنة 1860م.

فاستيلاء الفرنسيين على الجزائر كان له انعكاسات أليمة في نفوس المغاربة الذين أحسوا بأنهم مهددين ومستهدفين من طرف هذا العدو الغاشم، وبالتالي بادروا بتلبية دعوة الجهاد والتحق ألف من المغاربة بجيش الأمير عبد القادر يدافعون عن الإسلام والمسلمين. وفي سنة 1844م انهزم جيش المغرب البالغ عدده ثلاثين ألف جندي في موقعة إيسلي أمام جيش فرنسا المنظم الذي لم يكن عدد جنوده يتعدى ثمانية آلاف جندي حسب ما يذكره المؤرخون<sup>19</sup>. ويرجع سبب الهزيمة إلى أن الجيش المغربي الذي تدخل لنصرة الجزائر لم يكن يأخذ بالأنظمة الحديثة والتسيير الحربي الدقيق « حتى أن قائد الجيش الفرنسي المارشال (بيجو) لما أشرف على الجيش من عل

<sup>19</sup> — انظر محمد المنوني: "مظاهر يقظة المغرب الحديث"، دار الغرب الإسلامي بيروت،

قال: ليس هذا جندا، إنما هو غوغاء من كثرة ما كان عليه من الفوضى والضعف»<sup>20</sup>.

ولم يكد العقد الثاني ينصرم بعد كارثة إيسلي حتى مني الجيش المغربي بهزيمة أخرى إزاء نظيره الإسباني الذي دخل مدينة تطوان واحتلها سنة 1860م. لقد نتج عن هذه الكوارث الثلاث أمران رئيسيان أولهما الدعوة إلى إصلاح وإعادة بناء المجتمع اجتماعيا وثقافيا وعسكريا، وثانيهما ازدياد نفوذ الحكومات الأوروبية في المغرب وتوسيع دائرة التدخل الأجنبي في شؤون التجارة والاقتصاد.

فبالنسبة للأمر الأول، « يمكن القول بأن إصلاح الجيش المغربي كان أول إصلاح تناول جهاز الدولة المغربية، فبعد "موقعة إيسلي": بدأت المحاولات الأولى لتجديد الجيش المغربي أيام السلطان عبد الرحمان، حيث نظمت في عهده بعض فرق من الجيش على نسق نظام الجيش التركي الحديث، وقد أسندت قيادة هذه الفرق لضابط مسلم يسمى علي التونسي. وعلى مايقول البعض، فقد كان عدد هذا الجيش النظامي يبلغ ستة عشر ألفا، وكثيرا ما كان يطلق عليه إسم "العسكر" أو "النظام" »<sup>21</sup>.

وتابع السلطان الحسن الأول طريق الإصلاح العسكري فاهتم بإحياء الاسطول البحري واشترى بعض البواخر الحربية من أوروبا، كما انتشرت المعامل الحربية خصوصا في فاس ومراكش لصنع البارود وبعض أدوات الحرب المستعملة آنذاك.

<sup>20</sup> — محمد المنوني: "مظاهر يقظة المغرب الحديث". ص 17.

<sup>21</sup> — نفس المرجع. ص 76.

ومن الناحية الاجتماعية والثقافية كان للتيار السلفي الناشئ دور أساسي في إحداث نوع من اليقظة الفكرية والاجتماعية في المجتمع المغربي. فقد زار الشرق خلال القرنين الثامن والتاسع عشر الميلاديين كثير من المغاربة بهدف الاطلاع على روح النهضة والاستماع إلى دروس ومحاضرات علماء الاصلاح ورواد السلفية. وعند رجوعهم إلى المغرب حملوا معهم بذور النهضة واليقظة وأفكار محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا وغيرهم. هذه الروافد المشرقية التي انصهرت في بوتقة الثقافة المغربية الإسلامية، شكلت المحرك الاساسي لقيام حركة اجتماعية وثقافية أخذت على عاتقها انقاذ البلاد من الضعف والانحطاط ومن أطماع الأجانب. « كان القرن 13هـ/19م يمثل ذروة النشاط الطرقي وفشو البدع التي وضعت بشأنها عشرات المذكرات والمصنفات. وهذه الفترة تمثل أوج الانبعاث السلفي في جل العالم الإسلامي كرد فعل ضد اكتساح الغزو الثقافي الغربي وأفكار التحرر الأوروبية والتي هي استجابة للسياسة العلمانية. والحق أن الدعوة السلفية قد وجدت بالمغرب جذورها خلال القرن 12هـ/18م على يد محمد الثالث بعد أن أصبحت بعض الزوايا ذات قوة سياسية ومادية، واستقطبت عشرات الألوف من الأتباع، لكن إذا كانت تهمتها الرسمية خلال القرن 12هـ/18م في حمايتها لمن تتابعهم الدولة في التزامات مالية، فإن انتشار البدع في الأوساط الشعبية، وما أخذ على بعض الطرق من انحرافات عن السنة، أصبح في القرن 13هـ/19م موضع معركة قلمية بين خصوم الطرق وأرباب الزوايا وأنصارهم، كما أن المخزن وجد نقطة ضعف لدى هذه الطرق لردعها تارة بالقوة وتارة بالعمل على إسقاطها دينيا في أعين الفئات الشعبية، لا سيما بعد أن أصبحت تعارض سياسة المخزن أو تتجاوز

ميدان التحرك الدبلوماسي إلى التحرك الشعبي المسلح ضد التدخل الأجنبي»<sup>22</sup>.

وقد ظهر في القرن الثالث عشر كثير من المصلحين المغاربة الذين كرسوا حياتهم لإرساء دعائم اليقظة الدينية والنهضة الاجتماعية متأسين في ذلك بنظرائهم المشاركة. ومن بين هؤلاء يذكر محمد كنون المتوفى سنة 1884م، والذي يعتبره البعض من مجددي القرن الثالث عشر الهجري حيث عرف بقوة اجتهاده وجرأته فيما يتعلق بالدفاع عن الحق وتغيير المنكر حتى أنه اضطهد وسجن بسبب ذلك. ومنهم الشيخ العالم محمد بن عبد الكبير الكتاني الذي كان يعلن عن أفكاره ومبادئه في شجاعة نادرة، سواء في مؤلفاته أو خلال دروسه، وكان ينعى على المغاربة تقليدهم لعادات الأوربيين وإهمالهم لشريعة الإسلام والأخلاق الدينية.

ومن ناحية أخرى رافق يقظة القرن التاسع عشر الميلادي تجديد في ميدان التعليم والتدريس، ذلك أن أخبار تقدم دول أوربا وبعض دول الشرق في مجال المعرفة حفزت المسؤولين المغاربة للعمل على إحياء دروس العلم والأخذ بأساليب المعرفة الحديثة « وهذه حركة انبعاثية كان من أهدافها إنعاش دراسة العلوم الرياضية والعسكرية، وتقريبها من الدراسات الحديثة. وقد ابتدأت هذه الحركة من أيام السلطان عبد الرحمن بن هشام، ثم استمرت على عهد ثلاثة ملوك من بعده: محمد الرابع، والحسن الأول، وصدرًا من أيام المولى عبد العزيز... وقد تمثلت هذه اليقظة في:

1 - إحداث دروس للرياضيات والفلك.

<sup>22</sup> - إبراهيم حركات : " التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف خلال

الحماية"، مطبعة الدار البيضاء 1985، ص 67 - 68.



- 2 - مدرسة المهندسين بفاس.
- 3 - المدرسة الحسنية بطنجة.
- 4 - دراسة بعض الفنون العسكرية.
- 5 - بعثات إلى الشرق وأوربة.

وقد كان إرسال بعثات مغربية إلى أوروبا من مميزات عصر الحسن الأول، وإذا استثنينا هذه الميزة، فإن أكثر المظاهر التعليمية الأخرى لهذه اليقظة، يعود الفضل الأكبر فيها إلى محمد الرابع، أيام ولايته للعهد ثم بعد جلوسه على عرش المغرب، حيث اكتست هذه الفترة بالذات طابعا علميا أكثر، وفي هذا الصدد يقول أحمد ابن المواز في "تاريخ الدولة العلوية" عن محمد الرابع: «وأحيا ما اندثر بالمغرب من العلوم: كالحساب، والتعديل، والهندسة، والنجوم، واخترع العسكر النظامي السعيد»<sup>23</sup>.

وتميز هذا القرن أيضا بمسألة إرسال البعثات الطلابية إلى الغرب خصوصا في عهد محمد الرابع والحسن الأول. وكانت غاية بعثتهم هي اكتساب المعارف العلمية الحديثة كالطب والهندسة والفلك والصناعة الآلية والخبرة العسكرية.

قبل أن أنتقل إلى الحديث عن الأمر الثاني المتعلق بازدياد النفوذ الأجنبي في المغرب وظهور الأطماع الأوربية، كيف يمكن تقييم تلك الحركة الإصلاحية؟ هل أعطت ثمارها أم آلت إلى الفشل و الذبول؟

في الحقيقة لم تكن حركة الإصلاح هذه تشتمل على الشروط والعوامل الضرورية لنجاحها، الشيء الذي أدى بها إلى الإخفاق. ويمكن إيجاز عوامل الفشل في مايلي: 1 - عدم نضج فكرتي التغيير والتقدم في عقول

<sup>23</sup> - محمد المنوني: "مظاهر يقظة المغرب الحديث"، ص 135-136.

المغاربة؛ 2 - عدم قيام مشروع البعثات على تخطيط قوى ودقيق ؛ 3 - عرقلة القوى الاجنبية لهذه التجربة الإصلاحية.

فيما يتعلق بالعامل الأول، نجد أن المغاربة قد شرعوا كما أشار إلى ذلك العلامة ابن خلدون في "المقدمة" في سد باب الإجتهد وفتح باب الجمود بعد سقوط دولة الموحدين. حتى إذا طلع القرن التاسع عشر الميلادي كانت فكرتا التغيير والتقدم قد غابتا نهائيا عن الإذهان. ولم يكن في استطاعة المسؤولين في المغرب - بعد أن أحذقت بهم الأخطار من كل جانب وبعد اطلاعهم على قوة أوروبا - أن يلحقوا بالركب الحضاري الحديث في بضعة عقود بواسطة مشروع الإصلاح بالرغم مما قدموا من مجهودات. ذلك أن نجاح الإصلاح العسكري والاقتصادي رهين بإصلاح العقول وتغيير النفوس. لكن لما كانت عقول المغاربة، خصوصا العلماء والمنقفين، طوال القرون التي أعقبت سقوط دولة الموحدين قد استئقلت الاجتهاد والإبداع، ومالت إلى الخمول والكسل، كان من المتوقع أن لا يجد نداء الإصلاح المفاجئ من طرف المسؤولين وبعض الغيورين من العلماء إذانا صاغية واستجابة كافية.

وفيما يخص العامل الثاني وهو فشل مشروع البعثات، يقول المؤرخ الأستاذ محمد المنوني: «وقد كان من بين الأسباب التي أدت بهذه النخبة إلى مصيرها المؤسف، أن مشروع البعثات لم يكن يخضع إلى تصميم ثابت، وهذا مايشير إليه الناصري بمناسبة ذكر الطلبة الذين وجههم السلطان الحسن الأول إلى أوروبا، وهو يقول تعليقا على هذه البارقة: «... إلا أن ذلك لم يظهر له كبير فائدة، إذ كان ذلك يحتاج إلى مقدمات، وتمهيد أصول، ينبني الخوض في تلك العلوم والعمل بها عليها». يضاف لهذا : أن حاشية

نفس السلطان كانت لا تنتظر بعين الارتياح إلى حركة البعثات، وهذا مايسجله أحد طلبتها وهو ابن الحاج الأودي، فقد نصح الحكومة المغربية بالإستعداد لمواجهة التدخل الأجنبي، ولكن الوزراء والكتاب رموه بالإلحاد. ومرة أخرى قالوا للسلطان الحسن الأول: إن أعضاء البعثات بعدما أقاموا بأروبا سنين، عادوا منها جهالا متصرين»<sup>24</sup>.

والعامل الثالث يتعلق بعرقلة القوى الأوربية لمسيرة عملية الإصلاح. ويحدثنا التاريخ المغربي الحديث في هذا الصدد أن الحسن الأول مثلاً لما تيقن من أطماع الأجانب في المغرب ومحاولتهم لسيطرة على خيراته، أراد أن يربط علاقات ودية مع الدولة العثمانية بهدف الاستفادة من نهضتها وقوتها آنذاك. لكن قناصل الدول الأجنبية بطنجة عارضوا هذه المحاولات وعملوا على عدم تحقيقها بما كانوا يملكون من نفوذ «... فقد أسرعت الدول الأوربية إلى إحداث عراقيل أخرى بل قيودا قيدت بها الدولة وحرمتها من امكانية التحرك كما تشاء. فهاهي ذي بريطانيا تحرم السلطان من حق التشريع في ميدان الجمارك وحق إنصاف رعيته من الأجانب المقيمين في بلاده. وهاهي ذي إسبانيا تغير على تطوان وتحتلها وتفرض على المغرب غرامة تركت الدولة مثقلة بديون لمدة ربع قرن وهاهي الدول الأوربية أجمعها تلزم السلطان بأن يقبل في ترابه أن يتحول عدد متزايد من رعيته إلى عملاء للأجانب وأعداء لوطنهم. ها هي ذي تحرمه أيضا من حق اتخاذ أي تدبير دون مصادقتها عليه، بل حتى حق نقل جيشه من نقطة إلى أخرى

<sup>24</sup> — محمد المنوني: "مظاهر يقظة المغرب الحديث"، ص 385 — 386.

دون إذنهما. هل يتصور أن تدعه هذه الدول يقوم بأي إصلاح من شأنه أن يقوي الدولة المغربية ضد أطماعها؟<sup>25</sup>.

وبالنسبة للأمر الثاني، أي تضخم نفوذ الحكومات الأوروبية في المغرب، لم يكن في استطاعة السلطة المركزية بالمغرب أن تتلافى وقوعه. ومما جعله أمرا حتميا تزامن صعود القوة الإمبريالية والاستعمارية الأوروبية مع تقهقر وضعف الحالة الاجتماعية والعسكرية في المغرب خصوصا بعد هزيمتي إيسلي وتطوان.

ففي سنة 1846م عملت بريطانيا على تجديد وتقديم الاتفاقيات والمعاهدات التي أبرمتها مع المغرب في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي مع التركيز على جعل حجم المبادلات التجارية أكثر ضخامة، والحصول على تسهيلات قانونية تخول للرعايا البريطانيين مزيدا من النفوذ والتأثير في ميدان التجارة.

وفي سنة 1863م أبرم المغرب مع فرنسا اتفاقية أفسحت المجال لهذه الأخيرة كي تمارس تجارتها على نطاق واسع، خصوصا فيما يتعلق باستيراد الأصواف التي كانت مصانع النسيج الفرنسية تحتاج إليها. ومن ناحية أخرى تعزز موقع الرعايا والتجار الإسبان بالمغرب بعد حرب تطوان وازداد نفوذهم وتأثيرهم. وأشار الناصري في الجزء الأخير من "الاستقصا" إلى أن فضيحة تطوان وغزوها من طرف الإسبان قضت على ما بقي من هيبة المغرب مما جعله أكثر تعرضا لأطماع النصارى.

---

<sup>25</sup> — جرمان عياش: "دراسات في تاريخ المغرب"، الشركة المغربية للناسرين المتحدنين، الدار البيضاء، 1986. ص 343 — 344.

## 2 — بعض مظاهر الاستغراب في هذا القرن:

### 1.2- الاحتماء بالأوروبيين المقيمين بالمغرب .

إن وجود القناصل والتجار وغيرهم من الموظفين الموكلين بمصالح الأجانب بأهم المدن والموانئ المغربية، استلزم ظهور طائفة أو طبقة من المغاربة ترتبط بهم وتساعدهم على القيام ببعض مهامهم. وسرعان ما كسبت هذه الطائفة من المغاربة امتيازات عديدة بسبب دخولها تحت حماية الأوروبيين.

« ومنذ منتصف القرن 19م — حيث نشأت طائفة المحميين — كانت الحمايات لا تشكل خطرا كبيرا على المغرب، وانما صارت كارثة بعد حرب تطوان، حيث صار بالتدريج للدول المتقدمة امتيازات تجعل لممثليها في المغرب الحق في تعيين ما يشاؤون من عدد المترجمين والخدم من المغاربة أو غيرهم، ولهم أن يتخذوا نوابا عنهم في كل ثغر من ثغور هذه البلاد، ولكل واحد من هؤلاء النواب الحق في اتخاذ ترجمان واحد وبواب واحد وخادمين، ويعفى هؤلاء جميعا من جميع ما تفرضه الحكومة المحلية على رعاياها من تكاليف غير متفق عليها إلى آخر ما تضمنته معاهدة المغرب مع إنجلترا سنة 1856/1273، التي كانت الحجر الأساسي للامتيازات التي نالتها الدول الأخرى. وإلى جانب هذا كله استغل الأجانب الظروف السيئة التي أحاطت بالبلاد، فاغتصبوا كثيرا من الحقوق بالإكراه، من غير اعتماد لا على نصوص من المعاهدات، ولا على تشريع مغربي داخلي، فتفاحش بصفة

خاصة توزيع الحماية على المواطنين المغاربة على خلاف نصوص المعاهدات بشكل واسع النطاق زاد من ارتباك الحكومة المغربية. وقد صور السلطان المولى الحسن الأول هذه الحالة أصدق تصوير لما قال للنائب محمد بركاش: "إن إدارتنا تكاد لا تجد في البلاد من هو باق تحت سلطانها"، من كثرة ما منحه الدول الأجنبية من حمايات غير مشروعة»<sup>26</sup>.

وقد كتب حول موضوع المغاربة المحميين بالأوربيين كثير من علماء القرن التاسع عشر الميلادي مشددين النكير عليهم ومنذرين السلطان أمرهم وخطورتهم بالنسبة لأمن البلاد. ومن بينهم أبو الحسن علال بن عبد الله الفاسي الفهري المتوفى سنة 1896م صاحب خطبة "إيقاظ السكارى، المحتمين بالنصارى" أو "الويل والشبور لمن احتفى بالبصير"، خطب بها بمحضر السلطان المولى الحسن الأول في ابتداء دولته. ولعل أهم تأليف في هذا الباب — حسب رأى الأستاذ المنوني — هو كتاب "الدواهي المدهية للفرق المحمية" للشيخ جعفر بن إدريس الكتاني الحسني الفاسي المتوفى سنة 1905م. وقد بنى هذا العالم كتابه على خمس عشرة آية قرآنية ناطقة بتحريم موالاة الكفار والاحتماء بهم، منها قوله تعالى «ولا تركزوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار». وبعد ما أتى على الآيات الخمس عشرة، ذكر عشرين مفسدة من مفسدات موالاة الكفار.

أما أبو عبد الله محمد بن إبراهيم السباعي المراكشي المتوفى سنة 1914م، فقد كفر هؤلاء المحتمين في كتابه: "كشف النور عن حقيقة كفر أهل بصير".

<sup>26</sup> — محمد المنوني: "مظاهر يقظة المغرب الحديث"، ص 96 — 57.



« ثم إن عدد المغاربة المحتمين يزداد تناسبا مع عدد الأوربيين. إذ أن معاهدة سنة 1863 تخول لكل أوروبي حماية مغربيين. والمراكز التجارية الأوربية التي لها علاقة بالمغرب وليس لها ممثلون عنها، تمنح حمايتها لأفراد من المغاربة وتجعلهم يمثلون تجارتها في المغرب. وممثل بريطانيا ييسر حمايته على قرى بأكملها في النواحي التي يمارس فيها الصيد. وممثل الولايات المتحدة الأمريكية يبلغ عدد رعاياه من المحميين 300 شخص. في إطار هذه الظروف يستحيل معرفة عدد المحميين بطريقة دقيقة، لهذا قدر عددهم ما بين ستة آلاف وثمانية آلاف حوالي سنة 1890م. والحماية باشتغالها على جميع أعضاء الأسرة تضم عشرات الآلاف من الأشخاص أغلبهم من ذوى المال والنفوذ»<sup>27</sup>.

والمحميون خمسة أنواع: المجنسون والمحميون القنصليون و المحميون الاستثنائيون والسماصرة والخطاء. فأما الأربعة الأوائل، فإن الحماية كانت تشمل أبدانهم وأموالهم وأسرهم والأموال التي يملكها التجار. ويعتبر حضور القنصل أو نائبه ضروريا في حالة محاكمة أحد هؤلاء المحميين. وأما الخطاء، وهم شركاء الأجانب في الفلاحة والماشية، فإن الحماية لم تكن منطبقة إلا على الأموال التي بأيديهم. غير أنهم كثيرا ماكانوا يسببون مشاكل للمخزن ويشقون عصا الطاعة. ومن خلال رسالة بعث بها الحسن الأول سنة 1894م إلى الطريس نائبه بطنجة، ندرك مدى الشغب الذي أحدثه الخطاء «... التجار لم يتمشوا في اتخاذهم السماصرة من الرعية

*Histoire du Maroc* J. Brignon, A. Amin, B. boutaleb, G.Martinet, B. " Rosenberger, avec collaboration de M. Terrasse.,Ed. Hatier Paris 1968 p. 290.

على مقتضى الشروط، الذي هو اتخاذ من كان منهم ذا تجارة متسعة سمسارين، ومتوسطة سمسارا واحدا، وصار كل واحد يتخذ ثمانية فأكثر... وكل سمسار تتحاش لخيمته العشرون خيمة من إخوانهم فأكثر... وصار الواحد منهم يتخذ الخمسين أو الستين مخالطا، وكل مخالط ينحاش إليه العدد الكثير من إخوانه، فيتعرض عليهم للعامل، ويغريهم على عدم إعطاء الواجب، والقيام بكلف، وعلى عدم إعطاء حقوق الناس... ومن جملة القبائل التي وقع فيها هذا الخرق الفظيع... قبيلة مديونة، فقد كادت أن تكون كلها سماسرة أو مخالطين، بدون شرط ولا قانون حسب ما تقف عليه، وملخصه إثنان وستون 62 سمسارا، ومائتا مخالط ومخالطان 202، وإحدى عشر مائة وخمسون 1560 خيمة منحاشة لأولئك السماسرة والمخالطين... وعليه فنأمرك أن تكلم النواب بما يتعين في ذلك، وتقف في رتق هذا الخرق»<sup>28</sup>.

أما بعد وفاة السلطان سنة 1894 فحدث عن ذلك ولا حرج، فقد كان المحميون بدكالة والشاوية على رأس المتمردين في العهد العيزي.

مهما كانت الظروف التي دفعت بهؤلاء المغاربة لكي يحيوا تحت حماية الأجانب، فلا مناص للباحث من اعتبار هذه الظاهرة من بين الظواهر الاجتماعية المعبرة عن الاستغراب في مجتمع القرن التاسع عشر الميلادي. إن المغربي ذا المروءة والشهامة لم يكن ليذل نفسه ويترك حياته مع إخوانه المغاربة، ويلتحق بالأجانب طالبا حمايتهم، لم يكن ليقدم على هذا العمل الشنيع مهما كانت وضعيته. معنى هذا أن الذين فضلوا الأجانب على سلطانهم وإخوانهم كانوا من ضعاف المروءة والشخصية، ومن أصحاب

<sup>28</sup> - مصطفى بوشعراء : "الاستيطان والحماية بالمغرب" (1863 - 1894)، المطبعة

الملكية الرباط ، 1984 ، ج 1، ص 423.

الاطماع الدنيوية. إن الاستغراب عند هؤلاء المحتمين تجسد في تفضيلهم للأجانب على المغاربة وفي حبهم لهم والاعتزاز بهم وملابساتهم إياهم، وفي تقليدهم ما أمكنهم ذلك. ومما لاشك فيه أن أغلبهم قد انسلخوا من هويتهم المغربية، فلم يكن غريبا أن ظهر فيهم العيون والجواسيس الذي كانوا يعملون لصالح حماتهم.

«وهكذا، فظاهرة الاحتفاء من أشد المشاكل التي أحدثها الأجانب. وقد تكون أمر من الاستعمار لأن الاستعمار أصاب شعوبا كثيرة ويجد مبرراته حتى بالافتعال. أما أن يتمرد أناس عن ذاتيتهم الحضارية وعن هويتهم الوطنية فهذا انحراف وإهانة. وكانت بذلك جماعة المحتمين أداة حرب نفسانية ونموذجا يعتمد عليه كل دخيل. وأقل ما تفرضه هذه الظاهرة هو الاغتراب الحضاري؛ إذ وضع المحتمي نفسه في وسط اجتماعي خارجي، هو تعبير عن العجز وعدم القدرة على تقرير مصيره، وهذا العجز يفسر بانشطار السلوك والتناقض القيمي. والمحتمي ساهم في توسيع الهوة بين الأجانب وبين المغاربة الأصليين. وقد يكون هذا وجه إيجابي باعتبار لحظة الشعور الذاتي المغربي. وفي نفس الوقت يكون المحتمي عنصرا سلبيا باعتبار اغترابه وانسلاخه ومساهمته في تركيز الحضور الأجنبي»<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> — د. بلقاسم الحنايشي: "الحركات التبشيرية في المغرب الأقصى..." ص 72 — 73.

## 2.2 - ظهور بورجوازية مغربية ذات ميول غربية.

إن انفتاح المغرب على تجارة أوروبا تمخض عنه ظهور رجال أعمال مغاربة يقومون بنشاط تجاري متنوع، مثل القيام بدور الوساطة بين التجار الأوربيين والتجار المغاربة، أو المساهمة في مؤسسات اقتصادية أوروبية، أو الإشراف على فرع في المغرب لشركة أجنبية، أو العمل على تأسيس مراكز تجارية مغربية في بعض مدن أوروبا تختص ببيع المنتجات الجلدية وغيرها. إن هذه الطبقة البورجوازية الناشئة بفعل احتكاكها بالتجارة الأوروبية وبفعل ممارستها لتجارة مرتبطة بال رأسمالية الغربية كما يحدثنا التاريخ، كانت كثيرا ما تساند التجار الأجانب في مطالبهم المتعلقة بفتح الأسواق المغربية للمنتجات الأوروبية وبمزيد من الحرية في مجال التصدير والاستيراد. ومع مرور الزمن تقمص البورجوازيون المغاربة الشخصية الاقتصادية للرجل الغربي، فلم يتورعوا عن المعاملة بالربا، وانغمسوا في الاحتكارات التجارية والعقارية.

«وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر هاجر إلى أوروبا كثير من المغاربة قصد التجارة. ونذكر على سبيل المثال أسماء بعض هؤلاء ممن كانوا مقيمين بانجلترا: محمد بناني (منشسطين) 1891، الحاج الطالب الحلو 1871، الحاج أحمد جسوس (منشسطين) 1886، الحاج الطالب بنجلون 1865، ابو عمرو الاحرش السلاوي 1886 (لندن)، محمد بن عزوز الفاسي 1880 لندن...»<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> - مصطفى بوشعراء: "الاستيطان والحماية بالمغرب" (1863 - 1894) ص 67.

«وكان بعض التجار لا يعودون إلى مساقط رؤوسهم إلا متى أثروا، وكان فيهم من يقضي بين 20 و 25 سنة بالمهجر. على أن كثيرا ممن عادوا بين 1885 و 1890 احتلوا مناصب مخزنية مختلفة»<sup>31</sup>.

ثم إن التلاحم الذي حصل بين التجار الأوربيين والبورجوازيين الناشئين بالمغرب أحدث ضررا بالغا في وضعية الحرفيين المغاربة الذين بدأوا يشكون من كساد منتوجاتهم بسبب إغداق الأسواق المحلية بالمنتجات الأجنبية المصنعة. كما أن غلاء المواد الأولية الذي تضاعف تصديرها إلى أوربا زاد تعميق أزمة هؤلاء الحرفيين. ولم تسلم الفئات الاجتماعية الأخرى من انعكاسات ذلك التحالف التجاري، كما أن ارتباط التجارة المغربية بأوربا وتحكم الأجانب في معظم مواردها أثر على الحياة الاقتصادية مما جعل الحياة الاجتماعية أكثر تدهورا.

وفي هذا الصدد يقول الناصري: «واعلم أن أحوال هذا الجيل الذي نحن فيه قد باينت أحوال الجيل الذي قبله غاية التباين وانعكست عوائد الناس فيه غاية الانعكاس، وانقلبت أطوار أهل التجارة وغيرها من الحرف في جميع متصرفاتهم لا في سككهم ولا في أسعارهم ولا في سائر نفقتهم بحيث ضاقت وجوه الأسباب على الناس وصعبت عليهم سبل جلب الرزق والمعاش حتى لو نظرنا في حال الجيل الذي قبلنا وحال جيلنا الذي نحن فيه وقايصنا بينهما لوجدناهما كالمتضادين، والسبب الأعظم في ذلك ملابسة الفرنج وغيرهم من أهل أوربا للناس وكثرة مخالطتهم لهم وانتشارهم في

<sup>31</sup> — المرجع نفسه ، ص 61.

الأفاق الإسلامية، فغلبت أحوالهم وعوائدهم على عوائد الجبل وجذبتهم إليها جذبة قوية»<sup>32</sup>.

لقد كان سلوك عائلات هذه الطبقة البورجوازية الصاعدة سلوكا ذا طابع استغرابي، سلوكا يتميز بالتفتح على عادات أوربا وتقاليدها وتفضيل نمط العيش الأوربي على أسلوب الحياة لدى المغاربة، بل إن شدة تعلق بعض أفراد هذه الطبقة بالأجانب لم يمنعهم من القيام بوظيفة العمالة لصالح التدخل الأجنبي في المغرب؛ «بالنسبة لعصرنا لعبت البورجوازية في المغرب دورا جوهريا منذ الثلاثينات في الحركة التي حررت البلاد. على أنه لم يحدث إلا عكس ذلك بالنسبة للدور الذي لعبه في القرن الماضي التجار الذين اغتتوا فجأة بفضل التجارة مع الأجانب الذين كثيرا ما انضوا تحت حمايتهم. وتصرفوا في كثير من الأحيان كعملاء للتدخل الأجنبي. وكان نفوذهم المتزايد يمتد داخل الحاشية بوسائل ما يزال الكثير منها مجهولا لدينا. مع ذلك، فإن الذي لا شك فيه أن إحدى هذه الوسائل ترجع إلى المساندة التي قدمها لهم خفية، ولكن بشكل فعال، نائبان أو ثلاثة نواب، شغلوا منصب ممثلين للسلطان بطنجة أزيد من خمسين سنة. فتارة كان هؤلاء يغمضون أعينهم، واضعين السلطان بذلك أمام الأمر الواقع، كما رأينا أعلاه بالنسبة للنطاق الصحي، أو كما سيحدث سنة 1889، عندما سيستورد الإنجليز إلى طنجة، بلا علم من المولى الحسن، حبلا بحريا، ويربطون المغرب بأوربا عن طريق التلغراف. وطورا عندما يكون السلطان

<sup>32</sup> — أحمد بن خالد الناصري: "كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى"، دار

الكتاب، الدار البيضاء، 1956، ج 9، ص 207 — 208.



على علم بالمشروع، ويبيدي معارضته، كانوا يعملون جادين على إضعاف مقاومته، ودفعه شيئا فشيئا إلى التنازل أمام الإرادة الأجنبية»<sup>33</sup>.

ويقول ألبير عياش: «وقد تم توسيع الامتيازات الجبائية والحماية القنصلية لتشمل بعض المغاربة من موظفين في القنصليات وممثلين قنصليين في المدن الداخلية، وسماسرة والشركاء الفلاحين، وذلك بناء على الاتفاقية الفرنسية - المغربية الموقعة يوم 17 غشت 1863 والتي تم تحويلها بعد يومين، إلى معاهدة دولية، حيث انضم إليها عدد كبير من القوى العظمى (سردينيا، بريطانيا العظمى، الولايات المتحدة). وعلى هذا النحو، أصبحت قوانين البلاد لا تطال بعض المغاربة، ويشكل هؤلاء بفضل الحصانة التي يتمتعون بها، عملاء لتغلغل القوى الأجنبية»<sup>34</sup>.

ولعل تجار فاس كانوا أسبق من غيرهم وأشجعهم على خوض غمار التجارة. وكان جل المصدرين والمستوردين المغاربة آنذاك من أصول فاسية، وكان لهم شركاء في السينغال والجزائر والقاهرة وأيضاً في لندن ومرسيليا وفي كبريات مدن أوروبا؛ «وشيئا فشيئا صار بعض تجار فاس أعظم وكلاء التصدير إلى أوروبا وأهم مستوردي الإنتاج الأجنبي. وكانوا يوزعونهم في أرجاء البلاد بوسائلهم الخاصة، بعد أن يصفوا عليه طابعهم ونبرتهم، مقلدين من سبقهم من التجار اليهود. وقد اقتفى أثر الفاسيين تجار مغاربة آخرون، سالكين في ذلك طرائق كادت أن تكون متشابهة في الوكالة والسمسرة والتبعية. وآل الأمر في ذلك إلى استحواذ كبار الوسطاء على

<sup>33</sup> - جرمان عياش: "دراسات في تاريخ المغرب"، ص 179 - 180.

<sup>34</sup> - ألبير عياش: المغرب والاستعمار حصيلة السيطرة الفرنسية" ترجمة: عبد القادر الشاوي ونور الدين سعودي. دار الخطابي للطباعة الدار البيضاء 1985 ص 63.

معاملات وقضايا كانت تدر عليهم الملايين "المملينة" من الأرباح، وصاروا أحد عوامل التسرب الأجنبي. وبفضلهم استطاع الأوروبيون اجتثاث أصول الاقتصاد المغربي، ونصب أجهزة التبعية التي يسرت لهم تحويل ذلك لمصلحتهم، بأسلوب ذي سفسة ونجاعة، ألا وهو الحماية التي حررت طاقات كانت قبل هامة، فقدمت لهاته البورجوازية التجارية ما كانت عاجزة عنه بوسائلها الخاصة»<sup>35</sup>.

مما لا شك فيه أن الدول الأوربية — وخاصة فرنسا — كانت واثقة من ثمره خطتها المتعلقة بفتح باب الحماية على مصراعيه أمام المغاربة، وبالععمل على خلق طبقة من التجار المغاربة قادرة على تلبية مطالب الأجانب والععمل معهم وتنفيذ أوامرهم. إن هذه الثمرة قد تجسدت أولا وقبل كل شيء في إيجاد فئة من المستغربين الذين سيعملون على زرع بذور الاستغراب في بلادهم. وسيكونون قدوة لغيرهم في التمسك بعادات الغرب وأسلوب حياته. والملاحظ أن الاستغراب في الميدان الاجتماعي والأخلاقي كما ظهر عند هاتين الفئتين، يكون قد سبق الاستغراب الثقافي الذي ستمثله النخبة المغربية المثقفة قبيل وبعد الاستقلال. ولا جرم أن السلسلة كانت محكمة الحلقات، وأن المراحل كانت مضبوطة ومتدرجة. إذ في البداية تم إغراء أفراد الطائفتين بالامتيازات الأجنبية والأموال وغير ذلك حتى تم استدراجهم. ثم بعد ذلك ستشكل أسر هؤلاء المستغربين أحد العوامل الأساسية في جذب أناس آخرين، وفي العمل على تهئى تربة الاستغراب الثقافي.

يتبين من هذا التحليل كيف أن العادة تؤثر كثيرا في الفكر، إذ لو قدر أن الغرب ألقى بكتبه وثقافته إلى المغاربة في القرن التاسع عشر الميلادي

<sup>35</sup> — مصطفى بو شعراء: "الاستيطان والحماية بالمغرب"، ص 309.

وفي بداية الاستعمار، لما ألقى لذلك الأذان الصاغية. لكنه عمد إلى الحيلة حيث اشترى نفوس بعض المغاربة بالمال والامتيازات فأطاعوه، فسهل عليه أن يؤثر فيهم بعاداته وسلوكه. ومع مرور الزمن أثرت هذه العادات وهذا السلوك في عقولهم أو بالأحرى في عقول أبنائهم وأحفادهم الذين ظهر من بينهم من يدعو إلى استبدال ثقافته بثقافة الغرب وبالتالي إلى الاستغراب الثقافي.

## الفصل الثالث:

### البعد الإتنولوجي والأنترولوجي.

#### 1- دور الأدب الإتنولوجي والأنترولوجي حول المغرب

في نشوء ظاهرة الاستغراب الثقافي.

##### 1.1- تعريف الإتنولوجيا والأنترولوجيا.

##### 2.1- النشاط الإتنولوجي والأنترولوجي في مغرب ما قبل

الاستعمار.

##### 3.1- النشاط الإتنولوجي والأنترولوجي في فترة الاستعمار.

##### 4.1- تجلي الفكر الإتنولوجي والأنترولوجي في الثقافة المغربية

المعاصرة.

## 1- دور الأدب الإتنولوجي والأنتربولوجي حول المغرب في نشوء ظاهرة الاستغراب الثقافي.

### 1.1 - تعريف الإتنولوجيا والأنتربولوجيا:

مما لا شك فيه أن الانقلاب الاجتماعي والفكري الذي عرفه الإنسان الغربي في عصر النهضة الأوروبية وبعدها، كانت له نتائج مختلفة سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو المعرفي. ففيما يتعلق بالمعرفة، كانت هناك في البداية ثورة في مجال الأدب الشعري والنثري، ومن روادها الأوائل (دانتي) و (بترارك) الإيطاليين. ثم بعد ذلك سيطرت المعرفة الفلسفية والعلمية قبل أن يأتي دور العلوم الإنسانية ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر الميلادي. وفي رأيي أن العلوم الإنسانية الغربية يمكن تقسيمها من حيث عوامل النشأة إلى قسمين: قسم مرتبط بالإنسان الغربي المحض، مثل علم الاقتصاد وعلم التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع. وقسم مرتبط بعلاقة الإنسان الغربي بالآخر؛ مثل الاستشراق والإتنولوجيا والأنتربولوجيا، وهذا ما يفسر تزامن وازدهار هذه العلوم الثلاثة مع تطور الحركة الامبريالية الاستعمارية.

ومن ناحية أخرى فإن الإنسان الأوربي عندما أقام القطيعة الروحية مع السماء، وثار في وجه الدين وألغى التصور العمودي للإنسان، شرع في بناء التصور الأفقي له، وبما أن أوربا كانت قبل نهضتها خاضعة للكنسية التي كانت تتحكم في رقاب الناس وتستعبدتهم باسم (الدين) وتحرم عليهم تعاطي المعرفة وممارسة الحرية الفكرية، كان الأوربي نتيجة لذلك يعيش

حياة تنعدم فيها الشروط الضرورية لمعنى الإنسان. ومن هنا لما ثار في وجه الكنيسة، ولى وجهه شطر الإنسان الذي أصبح محور تفكيره ونشاطه. لقد فكر الرجل الغربي الذي حطم قيود الكنيسة وبدد حجب الظلام والجهل والذي اكتشف إنسانيته وذاته وحريته، فكر هذا الرجل في إقامة التصور الأفقي. إن مسيرة تأسيس هذا التصور بعد أن مرت بالمرحلة الأدبية والفلسفية والعلمية، ولجت مرحلة العلوم الإنسانية. ولكي يكون بناء هذا التصور الأفقي للإنسان متين الأركان والقواعد، فكر الرجل الغربي في الاستفادة من تصور الأجناس الأخرى لمفهوم الإنسان، وفي إجراء مقارنة بين التصورين. وبعبارة أخرى إن علمي الأنثروبولوجيا والإيتولوجيا بالإضافة إلى ارتباطهما بالنزعة الاستعمارية، يمثلان مرحلة حاسمة من مراحل تكوين التصور الأفقي عند الإنسان الغربي.

بيد أن الباحث الأنثروبولوجي والإيتولوجي لم يكن أثناء اطلاعه على عادات وتقاليد وأفكار الأمم الأخرى متصفا بالموضوعية التامة، وإنما كان ينطلق من مركزية الإنسان الأوروبي وعلو مكانته وبصفته النموذج الأعلى للإنسان. ومن هنا سهل الالتحام بين أهداف هذين العلمين وأهداف الإمبريالية والاستعمار. وما زال الباحثون الإيتوبولوجيون في أوربا وأمريكا إلى حد الآن يسخرون أبحاثهم ونشاطاتهم — بطريقة مباشرة أو غير مباشرة — لخدمة مصالح الغرب وسياسته<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> — انظر على سبيل المثال لا الحصر. G.Balandier \*Anthropologie politique\* Ed. Puf.

Paris 1980



ويعرف (أندريه لالند) الانتولوجيا بأنها: «دراسة وتحليل الظواهر التي وصفتها وجمعتها الانتوغرافيا. وتعني الانتوغرافيا دراسة وصفية لعادات وثقافات مختلف شعوب العالم»<sup>37</sup>.

ويعرف الانتربولوجيا بأنها: «دراسة المجموعة الإنسانية دراسة شمولية ومفصلة، وكذلك في علاقاتها مع الطبيعة ... وتضم الانتربولوجيا علم التشريح وعلم ما قبل التاريخ والانتوغرافيا والانتولوجيا في مفهومها الواسع، وعلم الاجتماع والفولكلور واللسانيات»<sup>38</sup>.

ومن الناحية الاشتقاقية، فإن مصطلح الانتولوجيا يعني علم السلالات والأعراف البشرية أما مصطلح الانتربولوجيا فيعني علم الإنسان. إلا أنه لوحظ في العقود الأخيرة بأن كثيرا من الباحثين الانتربولوجيين يستديرون نحو دراسة المجتمعات المسماة "متمدنة". كما أن الانتربولوجيا ترمي إلى معرفة الإنسان معرفة شاملة، تشمل شخصه بامتداده التاريخي والجغرافي كله، متطلعة إلى معرفة يمكن تطبيقها على مجمل التطور البشري. وتعتمد الانتربولوجيا في صياغة نظرياتها على أبحاث ودراسات الإنتولوجيا التي بدورها تعتبر أول خطوة لتكوين وتنظير نتائج ومعطيات الإنتوغرافيا، ويمثل هذ العلم الأخير أي الإنتوغرافيا المرحلة الأولى في الدراسة الانتربولوجية العامة، إذ أن مهمة الانتوغرافي تتعين في الملاحظة والوصف والعمل الميداني. ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن الإنتوغرافيا والإنتولوجيا

<sup>37</sup> J.Copans \*Anthropologie et impérialisme\*, Ed. Anthropos, France 1977.

André Lalonde \*Vocabulaire technique et critique de la philosophie\*; Ed. PUF —  
; France 1976 p. 306

<sup>38</sup> — انفس المرجع ، ص62.

والأنثربولوجيا لا تؤلف ثلاثة فروع علمية مختلفة أو ثلاثة مفاهيم مختلفة ومتباعدة، بل هي في الواقع ثلاث مراحل أو ثلاث لحظات لبحث واحد، وإيثار هذا اللفظ أو ذاك يعبر فقط عن اهتمام مهيم يتجه نحو نمط من البحث لا يستبعد النمطين الآخرين بأية حال.

أما من حيث طريقة البحث، فإن الأنثربولوجيا قد استخدمت المنهج الانتشاري، ثم المنهج التطوري قبل أن تعرف المنهج الوظيفي. وابتداء من الأربعينات اطلع (كلود ليفي ستراوس) على النتائج التي توصلت إليها علم اللغة أو الألسنية من خلال تطبيق الطريقة البنائية، فأعجب بها، ومن ثم فكر في تعميم هذه الطريقة على الدراسات الأنثربولوجية.

## 2.1 - النشاط الإثنولوجي والأنثربولوجي في مغرب

### ما قبل الاستعمار:

لا تتوفر لدى الباحثين معلومات عن ظهور كتابات أوربية عن المغرب قبل القرن الثامن عشر الميلادي. والظاهر أنها نادرة جدا لعدة أسباب من بينها أن الأوربيين لم يكن من عاداتهم ارتياد المغرب وقتئذ، كما أن الصورة التي كانت عندهم حول البلد لم تكن تشجعهم على ذلك، خصوصا بعد اندحار الجيوش النصرانية في معركة وادي المخازن. معنى هذا أن المغرب ظل يحتفظ بصورته المهيبة إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي حيث أفلت هذه الصورة وبدا للأعداء أن الأسد لم يعد قادرا على مغادرة عرينه. وكانت وقعتا ايسلي وتطوان اللتان سبقت الإشارة إليهما، إيذانا بذلك الأفول. ولعل كتاب (ليون الافريقي) عن المغرب الذي ترجم إلى الفرنسية سنة 1556م، يعتبر الكتاب الأول والوحيد الذي تعرض فيه مؤلفه لعادات المغرب وتقاليده ونظمه وثقافته بطريقة مستفيضة.

ومع حلول القرن الثامن عشر الميلادي الذي سجل تطورا هاما في علاقة المغرب التجارية والدبلوماسية مع دول أوربا، بدأت أقدم التجار والسفراء والقناصل وبعض الرحل، وكذا بعض أسرى القرصنة، تطأ أرض المغرب. وعند رجوع هؤلاء إلى بلدانهم، كان كثير منهم يدونون ما عاينوه في المغرب وما خبروه عن مجتمعه. بيد أن كتابات هذه الفترة لا تدخل في إطار النشاط الإثنولوجي والبحث ومع ذلك فإنها من مهادته الأساسية. ومن بين ما كتب عن المغرب في هذا القرن، إذكر كتاب "رحلة في امبراطورية

المغرب ومملكة فاس"،<sup>39</sup> ومؤلفه طبيب انجليزي استدعي من قبل سلطان المغرب سيدي محمد بن عبد الله لعلاج بعض أفراد الأسرة الحاكمة. وبما أن إقامة هذا الطبيب بالمغرب دامت ما يقرب من سنتين من (1790م إلى 1791م)، فإنه استطاع أن يطلع على وضعية البلاد فضمن كتابه فصولا عن التجارة والجند والدين والقوانين. وبالرغم من أن ملاحظاته كانت صائبة فيما يتعلق بتردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وتفشي الجهل «... وعندهم جهل مطبق بالتاريخ السياسي للدول الأجنبية...»<sup>40</sup>. إلا أن بعض أحكامه لها قرابة بجنس الأحكام التي سيصدرها عن المغرب الرحالة والانتولوجيون في القرن التاسع عشر الميلادي. ومن ذلك قوله مثلا وهو يتحدث عن الشعب المغربي «هذا الشعب الذي كان بالامس محترما، يشبه اليوم جماعة أو عشيرة من الوحوش»<sup>41</sup>. وقوله: «هنا في المغرب يقطن جنس مكون من الأنذال يرجعون في أصولهم إلى أولئك الأعراب المتوحشين الذين يقدمون إلى المدن الكبرى قصد السرقة وقطع الطرق»<sup>42</sup>.

وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي — خصوصا بعد غزو فرنسا للجزائر سنة 1830م — أصبح المغرب مركز اهتمام الدول الأوروبية أمثال فرنسا و إنجلترا وألمانيا وإسبانيا، التي إشتد التنافس بينها حول السيطرة على المغرب واستغلال خيراته. ومن هنا شجع المسؤولون في تلك الدول، الباحثين الإتنولوجيين على القيام برحلات استكشافية وتحرير

<sup>39</sup> — G.Lempriere; \*Voyage dans l'empire de Maroc et l'Empire de Fes\*

traduit de l'anglais par Sainte Suzane; Paris 1801.

<sup>40</sup> — \*Voyage dans l'empire de Maroc et l'Empire de Fes\* ص 243.

<sup>41</sup> — نفس المرجع. ص 82.

<sup>42</sup> — نفس المرجع. ص 235.

دراسات اجتماعية تدور حول نظم المغرب وعاداته ودينه وأساليب حياته في المدن والقرى. ولم يكد القرن التاسع عشر الميلادي يشرف على النهاية حتى كانت المكاتب والجهات المسؤولة في أوريا تضم مآت الكتب والنشرات عن المغرب. ويذكر (أوجست موليرا) أن بيبليوغرافيا (بلايفير) تشتمل على ألفين وثلاثمائة كتاب متعلق بالمغرب<sup>43</sup>.

ولابس من الحديث عن بعض هؤلاء الرحالة الانتولوجيين حتى تتضح الصورة عن أهمية أعمالهم ومجهوداتهم بالنسبة لحكوماتهم. فمن بين الألمانين الأوائل مثلاً، يبرز إسم (هينريخ بارت) الذي قام «بجولات بالمغرب فوصل طنجة في غشت 1845م، وزار كلا من تطوان وأصيلة والعرائش وغيرها...»<sup>44</sup>. ومن بينهم أيضاً (ماكس كوينفيلت) الذي قام هو الآخر بجولات كثيرة في المغرب.

ولم يكن الإنجليز أقل اهتماماً من الألمان بهذا الجانب، فقد توافد عدد كبير منهم إلى المغرب طوال القرن التاسع عشر الميلادي سواء في إطار مهمة دبلوماسية أو استكشافية أو انتولوجية محضة. ومن بين هؤلاء (جميس كراي جاكسون) الذي ساح في المغرب وكتب حوله كتابه: "عرض عن إيالة المغرب" سنة 1814م. ومنهم (ولتر براد هاريس) الذي استوطن طنجة سنة 1887م، وظل فيها مراسلاً للتايمز قرابة أربعين سنة. وأثناء مقامه

43 — Auguste Moulieras \*Le Maroc Inconnu\* Oran 1895 p. 769.

44 — مصطفى بو شعراء: الاستيطان والحماية بالمغرب " مرجع سابق، ج 4، ص

بالمغرب، قام بجولات داخل أهم مدنه وقراه. وضمن ملاحظاته وتقاريره في مقالات وكتب عدة أهمها "المغرب البائد".

ولعل حصة الأسد في مجال البحث الإثنولوجي والأنثروبولوجي بالمغرب، كانت من نصيب فرنسا، حيث أن عدد الرحالة والدارسين الفرنسيين ظل في اطراد مستمر مع نهاية القرن التاسع عشر الميلادي وقبيل الاستعمار. ويعلل تقلص نسبة الانجليز والألمان بكون الحكومتين الإنجليزية والألمانية إلى حدود تلك الفترة -كانتا قد يئستا من محاولة وضع حماية على المغرب، وأن فرنسا - بالاتفاق مع إسبانيا - ستكون المرشحة لتلك الحماية. غير أن هذه الامور كما هو معلوم تم تهيئتها والمصادقة عليها من طرف أهم الحكومات الأوروبية والتي اجتمع ممثلوها في مؤتمر الجزيرة الخضراء سنة 1906 لهذا الغرض.

ويعتبر (رايموند توماسي) من الباحثين الاتنولوجيين الذين أسدوا خدمات جليلة لدولتهم ابتداء من النصف الأول للقرن التاسع عشر الميلادي. له كتاب تحت عنوان "العلاقات السياسية والتجارية لفرنسا مع المغرب" طبع سنة 1840م. يقول (جرمان عياش) متحدثا عن توماسي هذا: « فبينما لم تكن الحرب قد وضعت أوزارها في الجزائر، كان الغزاة يتطلعون إلى المغرب بأعين جاحظة. ومنذ النصف الأول من القرن الماضي، وجدنا الفرنسي توماسي، رائد العقلية الاستعمارية، يبين كيف ستتحول الأمور في هذه الجهة {...} ويقول المؤلف (أي توماسي) "إنه لمن قبيل الخيال فعلا الاعتقاد بأن الإسلام لن يحرك ساكنا إلى أن يلفظ أنفاسه كما يطيب لنا دون أن يخوض معركته الأخيرة، وحيث إن المغرب يعد ذرعه الخلفي في افريقيا، وأحد جيوشه الاحتياطية، فعلىنا أيضا أن نستعد للحروب الحاسمة



التي ربما يكون هذا البلد مسرحا لها ذات يوم، وستكون فرنسا مدعوة لا محالة لتمثل فيه المسيحية ولتتأرجح كبطل للحضارة {...}. إن العلم هو أحد هذه الأسلحة وأول سلاح ينبغي توظيفه، لأنه هو الذي سيعمل على تعبيد الأرضية التي يتعين الزحف إليها " <sup>45</sup>.

يتبين للقارئ من خلال هذا النص أن توماسي كان فعلا رائدا للعقلية الاستعمارية، كما عبر بكلام جلي عن الوظيفة الأساسية للتكنولوجيا والتي تتخلص في « تعبيد الأرضية وتمهيد الطريق لسيطرة الرجل الغربي » على الشعوب الضعيفة، وكلامه غاية في تحميس وتشجيع الإدارة الفرنسية للاستيلاء على المغرب. ويعتبر (شارل دوفوكو) أعرب شخصية اتنولوجية وتنصيرية في نفس الوقت عرفها المغرب في مرحلة ما قبل الاستعمار، حيث ظل أربعين سنة يمارس الطواف والترحال بين مدن وقرى الجزائر والمغرب متكررا مرة بزي الرهبان، وأخرى بزي الأحبار. كان دوفوكو هذا رجلا من أهم رجالات الاستخبار، وقد سمحت له علاقاته المتينة مع بعض شيوخ القبائل ورؤساء الطرق الصوفية وغيرهم من الأشخاص أن يكتسب معلومات هامة عن وضعية المغرب السياسية والاجتماعية. وبعد تنقيح هذه الأخبار وتنظيمها، يبعث بها إلى ساسة فرنسا وقوادها العسكريين. ولا يذكر التاريخ أن أحدا من الرحالة الإتنولوجيين كان متفانيا في عمله تفاني هذا الرجل. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أنه كان، إلى جانب مهامه السياسية، مخلصا في عمله التنصيري، ويأمل أن تصبح شمال إفريقيا بلدا مسيحيا، كما أنه كتب كتابا بعنوان: "معرفة أو استكشاف المغرب"

<sup>45</sup> — جرمان عياش "دراسات في تاريخ المغرب" مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء،

RECONNAISSANCE DU MAROC وقد يكون (هنري دو كاسطري) أهم دارس فرنسي اهتم بالبحث الإثنولوجي والتاريخي للمغرب خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وكان أهم وأضخم عمل قام به أنه نشر — بمساعدة (دو سينفال) — دراسة وثائقية عن تاريخ المغرب في ثلاثين مجلدا بعنوان : "المصادر الغميسة لتاريخ المغرب "

SOURCES INEDITES DE L'HISTOIRE DU MAROC<sup>46</sup>، في مجموعتين؛ المجموعة الأولى متعلقة بالعهد السعدي، والثانية بالعهد العلوي إلى حدود النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي.

<sup>46</sup> — توجد نسخة من هذا الكتاب بالخزانة العامة بالرباط وأخرى بالمكتبة العامة والمحفوظات بتطوان.

### 3.1 – النشاط الإثنولوجي والأنثروبولوجي في فترة الإستعمار.

كان من الطبيعي أن يستمر هذا النشاط بحلول المرحلة الاستعمارية. بل إنه ازداد كثافة وعمقا لكون المستعمر أضحي محتاجا أكثر فأكثر إلى الدراسات والبحوث حول عقلية المغاربة ونقط قوتهم وضعفهم لإتمام وإحكام السيطرة عليهم. وبهذا الاعتبار يكون الأدب الإثنولوجي الذي عرفته هذه المرحلة أدبا إثنولوجيا يخدم مصالح المستعمر بصفة مباشرة.

لقد كان دور الباحث الإثنولوجي – بالنسبة للمستعمر – لا يقل أهمية عن دور كولونيل في الجيش. وقد يكون الأول أكثر قيمة من الثاني، لأن هذا الأخير لا يخطو خطوة إلا بعد أن يعبد له الباحث الإثنولوجي الطريق ويقدم له وصفا دقيقا للناحية التي يقصدها أو ينوي محاربة أهلها. ومن هنا خصصت إدارة المستعمر أموالا طائلة في سبيل البحوث الإثنولوجية والأنثروبولوجية والنشرات المتعلقة بها، وكذا إنشاء مؤسسات لتكوين وتأطير الباحثين. وهكذا استمرت "البعثة العلمية" *MISSION SCIENTIFIQUE* التي تأسست قبل الإستعمار بسنوات، في نشاطها وبحوثها، وبقيت مجلة "الوثائق المغربية" *ARCHIVES MAROCAINES* التي ظهرت سنة 1904م تشق طريقها إلى منتصف الثلاثينيات. ولم تترك هذه المجلة مجالا من المجالات الاجتماعية المغربية دون دراسة وتحليل. فنشرت مقالات مطولة عن تقاليد المغرب وأعرافه في المدن والقرى وكتبت عن الدين وعن كيفية ممارسته لدى المغاربة، كما أسهمت في الكتابة عن الزوايا والطرق الصوفية والشيوخ وتأثير ذلك في عقلية المغاربة، وتناولت بالنسبة للجانب الاقتصادي الحرف والمهن التقليدية وبعض أنواع

التجارة في المدن ثم أساليب الزراعة والنشاط الفلاحي في البوادي إلى غير ذلك من المواضيع... وانصب النشاط الانتولوجي والانتربولوجي أيضا على عنصر البربر وما يتعلق به من خصائص اجتماعية وثقافية خصوصا بعد تأسيس المدرسة الفرنسية البربرية بالرباط سنة 1914م التي كانت تصدر مجلة شهرية تحمل اسم "الوثائق البربرية" حيث بسطت المعلومات والأخبار والدراسات الانتربولوجية عن النواحي البربرية. وبعد ذلك أطلق على هذه المدرسة سنة 1920م اسم "المعهد العالي للدراسات المغربية". ولقد لعب المعهد دورا أساسيا فيما يتعلق بـ "سياسة وحرب التهدة" PACIFICATION التي كانت تستهدف إخضاع القبائل البربرية غير المسلمة. وهكذا ظهر كثير من الباحثين الذين يتقنون اللهجات البربرية والذين قاموا بمجهودات جبارة في سبيل قهر تلك القبائل.

« وسار الاستعمار الفرنسي في هذا الاتجاه وذلك من خلال:

1 — عزل العربية عن الحياة العامة في التعليم والإدارة وغيرها كما

هو معروف في الأقطار الثلاثة: المغرب — الجزائر — تونس.

2 — محاولة جعل البربرية كبديل عن العربية حيث كتبت بحروف

لاتينية صارت تدرس بصفة رسمية سنة 1913م بمعهد الدراسات الشرقية

بباريس، وقام (أندريه باسي) « بنشاط حثيث طوال إقامته بأرض

المغرب العربي لتحقيق هذا الغرض والذي مارس هو الآخر تدريس اللهجات

البربرية بالمعهد المذكور. ولم يكتف المستعمر بذلك، بل أنشأ في نطاق هذا

المخطط "متوسطة أزرو" بمراكش لتعليم اللهجات البربرية.

وفي سنة 1925م أدمجت مادة اللغة البربرية في مقررات

معهد الدراسات العليا بمراكش.

والاستعمار الفرنسي لا يقصد من وراء اهتمامه المزعوم تطوير البربرية وجعلها أداة لغوية مقتدرة، وإنما اتخذها كخطوة تكتيكية لعزل العربية، مما يفسح له المجال لإحلال الفرنسية محل الإثنيتين، وليس هذا القول مجرد استنتاج تم التوصل إليه من خلال التحليل لأساليب الاستعمار الثقافية في المنطقة، وإنما هو حقيقة تضمنتها مخططاته المبيتة قد عبر عنها الأستاذ (جود فري ديمونيين) بصورة لا لبس فيها بقوله: يجب أن تقوم اللغة الفرنسية لا البربرية مقام اللغة العربية كلغة مشتركة وكلغة للمدنية (...)

وعلى صعيد آخر فقد انشأ الاستعمار الفرنسي ما سمي "بالمدارس البربرية" وهي مدارس لا تدرس البربرية ولا يدرس بها، وإنما سميت بذلك، والهدف منها فرنسة أبناء البربر لا غير، وهذا ما عبر عنه الكومندان "مارتي" أحد كبار دعاة السياسة البربرية بقوله: "إن المدرسة الفرنسية البربرية هي مدرسة فرنسية بتعليمها وحياتها، بربرية بتلامذتها وبيئتها" «

47

وإذا كانت الدراسات الانثربولوجية قد شملت كل الميادين الاجتماعية والدينية والسياسية والاقتصادية والثقافية، فإن هناك ثلاثة محاور استقطبت اهتمام أغلبية الباحثين وهي محور النظام القبلي، ومحور الزوايا والأضرحة والممارسات الصوفية وأخيرا محور عقلية المغرب ونفسيته<sup>48</sup>.

فيما يخص النظام القبلي نجد أن فترة الاستعمار تشهد اهتماما ملحوظا من قبل الباحثين الفرنسيين برجل البادية ونمط حياته وتفكيره. وإذا كان عالم

---

<sup>47</sup> — محمد المختار العرباوي : " البربر عرب قدامى " منشورات المجلس القومي للثقافة

العربية، روما 1993 ص 10 — 11.

<sup>48</sup> — انظر الملحق في آخر الكتاب

القرية قد خضع للدراسات الأجنبية خلال القرن التاسع عشر الميلادي، فإن الحاجة إلى فهم أعمق للمكونات الأساسية للبادية المغربية غدت أكثر إلحاحاً في الفترة الاستعمارية. ومما لا ريب فيه أن المطلع على تآليف الانتولوجيين في هذا الباب قد يعجب لكثير ما كتب عن هذا العالم الذي يشكل عدد أفراد ثلثي سكان المغرب. وتحتوي هذه التآليف على تحاليل شاملة ودقيقة لكل جوانب الحياة في القرى وما يسودها من عادات وتقاليد وما تحكمها من علاقات داخلية ومع السلطة. بيد أن هؤلاء الباحثين لم يلتزموا الموضوعية والنزاهة العلمية فيما كتبوا، أو بعبارة أخرى لم يستطيعوا التحرر من الشروط والتوجهات التي تملئها عليهم إدارة المستعمر. ومن بين المفاهيم المغرضة التي كرسوها في تحاليلهم؛ هناك مفهوم الصراع وانعدام الأمن والنظام، وهناك في تصورهم أربعة أنواع من الصراعات المستمرة. أولاً الصراعات بين قبيلتين أو قبائل بربرية، وثانيها صراعات بين قبيلتين أو قبائل عربية، وثالثها صراعات بين قبيلتين أو قبائل إحداهما عربية والآخرى بربرية، ورابعها صراعات بين القبائل والسلطة المخزنية. صحيح أن العلاقات - قبل الاستعمار - بين القبائل أو بينها وبين المخزن كان يسودها الفوضى والاضطراب، كما تميزت بشيء من التمرد من قبل البادية. لكن الحالة لم تكن بالشكل الذي صورته الباحثون في القرن التاسع عشر وبداية العشرين.

والحقيقة هي أن ذلك التصور المفتعل كان ضرورياً لتبرير التدخل الأجنبي في شؤون المغرب الداخلية ثم في استعمارها. وبالتالي لم تكن مسألة "بلاد المخزن" و"بلاد السبيبة" كما صورها الانتولوجيون أكثر من فكرة مختلفة استغلت لأغراض استعمارية؛ «إن الأجانب الذين وصفوا المغرب في القرن 19 ومؤرخو الحماية من بعدهم ركزوا على قضية تطور الفوضى



وانقسام الدولة إلى "بلاد المخزن" و"بلاد السبية". لكنه إذا كانت بعض القبائل ترفض أداء الضرائب أو تثور في وجه القواد المعينين من قبل السلطان، فلا يعني أن سلطة هذا الأخير متنازع في شأنها، على العكس من ذلك نجد أن الكل يعترف بأن السلطان هو الرئيس الأعلى {...} ثم إن تطور "السبية" وانتشار الأحداث قبيل الاستعمار له علاقة بمكاند المستعمر ومؤامراته الهادفة إلى تمهيد الغزو»<sup>49</sup>.

وفيما يتعلق بالجانب الديني عند المغاربة، كان اهتمام الباحثين الفرنسيين بالزوايا والأضرحة والطرق الصوفية أكثر من اهتمامهم بالشرعية الإسلامية المحضة، وذلك لعدة أسباب، منها أن بعض الطرق الصوفية كانت تتمتع بوزن سياسي لا يستهان به حتى أن رؤساءها كانوا أحيانا يعاملون معاملة خاصة من قبل المخزن.

« إن بعض الزوايا التي عارضت سياسة المخزن من بعض وجوها كان لها دور في معارضة السياسة الاستعمارية والتغلغل الأجنبي، وبالأخص الزاوية الكتانية. وهناك زوايا أخرى واجهت الاستعمار الأجنبي بشكل أو بآخر، ومنها الزاويتان الكتنية والفاضلية بالصحراء الغربية والجنوبية، والقندوسية والكرزازية بالصحراء الشرقية، والتيجانية بإفريقيا الغربية وإن كانت انطلاقتها من المغرب، والريسونية بالشمال. وبرز دور أنصار الكتاني بالأطلس المتوسط خاصة في مواجهة الاستعمار لفترة طويلة. أما الزاوية الريسونية فساندت المخزن ضد السياسة الإسبانية التوسعية، وتولى أحد المنتمين إلى الأسرة الريسونية مولاي أحمد معارضة السياسة العزيرية كما

---

49 J.brignon, A.Amin, B.Boutaleb, G.Martinet, B.Rosemberger avec —  
collaboration de M. H. Terrasse; « *Histoire du Maroc* » Ed. Hatier, Paris, 1968, p.  
313.

أزعج الأوروبيين بطنجة وعرقل الإمتداد الفرنسي نحو الشمال وإن اتهم بملاينة الطرف الإسباني»<sup>50</sup>.

ومن الأسباب التي دعت الباحثين الانتروبولوجيين إلى الاشتغال بالمظاهر والممارسات المتعلقة بالزوايا والطريقة، كون التفكير أو نوع العقلية وأشكال الطقوس والرقصات التي يقوم بها أصحاب الزوايا كل هذه الخصائص لها ما يماثلها عند بعض القبائل في بلدان أخرى. لقد كانت الغاية من دراسة هذا الموضوع في المغرب هي إثبات أن هذا البلد يقطنه عدد كبير من الأشخاص ذوي التفكير اللامنطقي، أو كما يعبر عنه الانتروبولوجي الفرنسي (لوفي برويل) بـ "عقلية ما قبل المنطق التي يجسدها ما يطلق عليه بالإنسان البدائي".

ومن ناحية أخرى شكلت عقلية المغربي ونفسيته موضوعا جذابا اهتم به بعض الانتروبولوجيين الفرنسيين أمثال (ل. برونو) الذي كتب بحثا بعنوان "العقل المغربي: المميزات الأساسية للعقلية المغربية"<sup>51</sup> حيث أكد أن المغاربة متعصبون في تدينهم، وأنهم محرمون من التفكير المجرد ومن التأمل العقلي والذهني. وذهب (ج. هاردي) في العشرينيات من هذا القرن إلى أن العقل المغربي يمقت التركيب ويتضايق أو ينفر من العمليات أو الحساب الجبري. بل إن بعض هؤلاء الباحثين أمثال (بول مارتني) أقروا في تلك الفترة بأن الشباب المغربي لازال يعيش في المرحلة اللاهوتية؟! استنادا إلى نظرية (أوجست كونت) عن المراحل الثلاث التي مر بها العقل الإنساني<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> — إبراهيم حركات: *التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل*

*الحماية* "مطبعة الدار البيضاء، 1985 ص 60.

<sup>51</sup> — L Brunot: *L'esprit marocain: Les caractères essentiels de la mentalité marocaine*, Rabat, BEMT. Nov 1923,

<sup>52</sup> — صاحب كتاب: *مغرب الغد* (Paris 1926) *Le Maroc de demain*

#### 4.1 - تجلي الفكر الإثنولوجي والأنثربولوجي في الثقافة المغربية المعاصرة .

لم يكد المستعمرون يغادرون أرض الوطن حتى غدت أدبياتهم حول المغرب من أهم المصادر التي يعتمد عليها كثير من الكتاب والأدباء المغاربة، بل هناك من قلدهم وتمثل رؤيتهم قبل الاستقلال بسنوات، منهم :أحمد الصفر يوي الذي كتب سنة 1954 رواية (صندوق العجب= LA BOITE A MERVEILLE)، ورواية : ( بيت العبودية= LA MAISON DE SERVITUDE ) وصنف ضمن مجموعة الكتاب الاتنوغرافيين ، ...» تذكر أن هذا الأسلوب اللغوي الاغترابي كان مفضلا عند الروائيين المستعمرين أمثال (جوزيف بيرى) (وفريزون روش) وآخرون... إضافة إلى ذلك نجد أن الصفر يوي يكثر بكل متعة وسرور من ذكر المشاهد التي تعتبر - من منظور أجنبي - جذابة ومثيرة للإعجاب؛ مثل الحمام المغربي والكتاب القرآني والأعياد الدينية... لكننا نعثر على نفس المشاهد عند بنجلون والخطيبي»<sup>53</sup> .

إن الروائيين المستعمرين عندما كانوا يسهبون في وصف تلك المشاهد والمناظر "العجائبية"، إنما يفعلون ذلك من أجل القارئ الأجنبي، وخاصة الفرنسي، الذي كان يحس بالمتعة عندما يقرأ تلك الروايات ويتمثل في مخيلته تلك المشاهد والصور. كما أنه من خلال قراءته لها يكون أفكارا وتصورات عن جانب من حياة المغاربة. في حين يظل تقليد الصفر يوي و

<sup>53</sup> — Marc Gontard « La littérature marocaine de langue française » in Revue Europe Juin Juillet 1979; Paris p.104.

بنجلون والخطيبي للأدب الانتولوجي الفرنسي تقليدا لامبرر له ولا يمكن استيعابه وتفسيره إلا من خلال مقولة الاستغراب.

وفي مجال الكتابة النقدية لوحظ — في العقود الأخيرة — أن كثيرا من النقاد والكتاب المغاربة يستعملون المنهج أو المنظور الانتربولوجي في دراساتهم النقدية. وقد يكون من الصعب تقصي أو تتبع مجموع هذه الدراسات، إلا أن ذلك لا يمنع من عرض بعض النصوص أو النماذج.

يقول محمد الدغمومي في كتابه "الرواية المغربية والتعبير الاجتماعي" : «حين نواجه "الثقافة المغربية" فنحن لا نتوخى سوى عناصر ذات تأثير، ولا ندعي أننا سنوفي المسألة حقها، خصوصا وأن الباحث في هذه الثقافة يصطدم بالفقر المذهل الذي يطبع البحث «العلمي» المتعلق بها وبانعدام البحث الانتربولوجي من جهة، وضحالة السوسيولوجيا الثقافية من جهة ثانية؛ الأمر الذي لا يترك امام الباحث سوى الاعتماد على شذرات جزئية محدودة، وعلى خطابات حول «الثقافة المغربية» ذات بعد ايديولوجي أو سياسي صريح... لقد أخذنا بالمفهوم الوارد عند أحد علماء الانتربولوجيا والذي يعتبر الثقافة نظاما من التواصل الاجتماعي الذي يتم داخل المجتمع عبر قنوات، الفكر المقتن، (التشريعي)، قناة التفكير غير المقتن (اللاواعي)، قناة التفكير التقني، بحيث تشمل الثقافة كافة الانتاجات الفكرية والروحية والعلمية والتقاليد المميزة لجماعة بشرية»<sup>54</sup>.

يقول أحمد بوكوس في مقال له عن "الوضعية اللغوية في المغرب": «إن مسألة التعليم ينظر إليها في إطار مركزية لغوية بحيث لا تدرس إلا

<sup>54</sup> — محمد الدغمومي: "الرواية المغربية والتغير الاجتماعي" (دراسة سوسيو — ثقافية)

دار النشر أفريقيا الشرق 1991 ص23.

اللغتان: العربية الفصحى والفرنسية، وكأن العربية الدارجة والأمازيغية لا يملكان أية وظيفة إدراكية معرفية، في حين كان من العملي والصواب أن يدمجا في النظام التعليمي».<sup>55</sup>

ويتابع قائلا: «إلى متى سنظل معرضين عن تعاليم الانتربولوجيا الثقافية، ذلك العلم الذي يخبرنا... بعدم وجود ثقافات نوعية ناقلة لرؤى — عن العالم — مختلفة ومغايرة... ومن هنا فإن أية محاولة تهدف إلى إقامة وضع تربيتي للغات والثقافات، لا تفسر إلا بكونها تبرير وتسويق لنزعة عرقية وثقافية ولهيمنة رمزية».<sup>56</sup>

وقد عبرت الدكتورة رحمة بورقية في كتابها "الدولة والسلطة والمجتمع"<sup>57</sup> عن ميلها إلى التحليل الانتربولوجي في دراستها لقبائل زمور في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي وفيما بين 1960 و1980، ولموضوع المخزن والبيعة والزاوية والقداسة والعرف والسلطة المادية والعلاقات الاجتماعية بين القبائل، والمرأة والوشم... وكلها مجالات انتولوجية وانتربولوجية بالدرجة الأولى. والملاحظ أنها اعتمدت على أشهر الانتولوجيين والانتربولوجيين الذين اهتموا بدراسة هذه المجالات في المغرب. وهكذا يمكن لقارئ الكتاب أن يطلع في الهوامش على أسماء أمثال ج. بيرك ، وك. براون ، وج. كولان، وإ. دوتي، وإيركمان ، وش. دوفوكو ، وج. مارسى ، ور. مونتاني ، وم. بيلير...

<sup>55</sup> — ص 16. مرجع سابق. Boukous In Revue Europe

<sup>56</sup> — نفس المرجع ص 20.

<sup>57</sup> — "الدولة والسلطة والمجتمع" (دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب) دار الطليعة بيروت 1991.

كما استندت في تحليلها إلى مجموعة من أشهر المنظرين في الانتروبولوجيا، أذكر من بينهم على سبيل المثال لا الحصر: كلود ليفي ستراوس ، وم. كودوليه ، وج. بالانديه ... والقائمة طويلة بحيث يزيد عدد الأسماء على المائة كما يتبين من ثبت المراجع. والمطلع على الكتاب، يجد أن مضمونه مجرد ترديد لأفكار أولئك الانتولوجيين والانتروبولوجيين وإعادة ذكر لملاحظاتهم، اللهم إذا استثنينا بعض التعليقات والاجتهادات الشخصية للكاتبة، غير أنه غالبا ما تكون رهينة النظرة الانتربولوجية المعاصرة.

ومما جاء مسطرا على ظهر غلاف الكتاب المذكور مايلي: «إن الغاية من وضع هذا الكتاب هو الطبيعة المركبة لمكونات المجتمع المغربي في العصر الراهن. وقد ركزت الكاتبة أبحاثها الانتربولوجية على الطابع الخفي والاستراتيجي للسلطة في المجتمعات التقليدية ... لجأت إلى تتبع العلاقة التي تربط الدولة بقبائل زمر خلال مرحلتين وذلك بوضع قطاعيين في التاريخ: النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعقدين من القرن الراهن (1960-1980)».

وفي الجزء الثاني من الكتاب تحت عنوان "الدولة ومنطقة زمر في الوقت الراهن" حيث قامت بتحليل بعض المواضيع مثل الاطار الجديد للسلطة والجماعة القروية وتمدن القرية أم تزييف المدينة ؟ والتعليم والتنمية القروية الخ ، اعتمدت كثيرا على آراء مجموعة من الانتولوجيين والانتربولوجيين المعاصرين أمثال ج. واتربوري ، ور. لوفو ، وج. بيروغيه ، وب. باسكون وغيرهم...

ولعل الدراسة التي قام بها محمد التوزي، باللغة الفرنسية، حول بعض المظاهر الدينية في المغرب المعاصر، من أحدث الدراسات الانتربولوجية



الميدانية المتعلقة بالمجتمع المغربي وأصدقها تمثلاً للروح الانتربولوجية الاستعمارية التي كانت سائدة زمن الاحتلال الأوربي للبلدان المستعمرة. في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات قام بعض الباحثين ممن لهم ارتباط ب"المركز الوطني للبحوث العلمية" بفرنسا C.N.R.S بإعداد مجموعة من الأبحاث النظرية والميدانية منصبة حول قضايا دينية واجتماعية في دول المغرب العربي. وفي سنة 1981 نشر المركز المذكور مجموع تلك البحوث والدراسات في كتاب يزيد عدد صفحاته على اربعمائة صفحة من الحجم الكبير، تحت عنوان: "المسلمون المغاربة في أواخر القرن 14 الهجري" «*LE MAGHREB MUSLIMAN EN 1979*».

وينتمي نصف الباحثين - وعددهم عشرون باحثاً - إلى المغرب العربي، وجل النصف الآخر من الفرنسيين. ومما جاء في مقدمة الكتاب بقلم (كريستيان سوريو) المشرف على هذه الابحاث، أنه بسبب ربط المحللين السياسيين بين الأزمة العالمية للعقد السابع من القرن العشرين من جهة، وسياسة الحكومات العربية المتعلقة بالبترول والظهور المفاجئ للثورة الإسلامية في إيران من جهة ثانية، بدأت أنظار الدارسين تتجه نحو المجتمعات العربية حيث شرع في دراسة الإسلام وإعادة تقييم للدينامية الثقافية لهاته المجتمعات. ومن هنا فإن الكتاب المشار إليه يشكل لبنة من لبنات المشروع الانتربولوجي الجديد والمعاصر.

ساهم محمد التوزي في هذا الكتاب بدراستين: الأولى تتركز حول علاقة العلماء بالسلطة وموقف الاحزاب السياسية من الدين. والثانية - وهي دراسة ميدانية - عبارة عن بحث وصفي إحصائي للمساجد والكتاتيب بالدار البيضاء وعدد الأشخاص الذين يرتادون المساجد لأداء الصلوات الخمس!!



٢). كما تناولت بالتحليل والوصف مختلف الجمعيات والحركات الإسلامية في المغرب. وهذه الدراسة قام بتحقيقها محمد التوزي بالاشتراك مع الباحث الفرنسي (برونو إيتيان). غير أن محمد التوزي — كما يلاحظ من خلال الاطلاع على نص الدراسة — كان أكثر حضورا وبالتالي أنجز الجزء الأكبر من الدراسة، خصوصا وأنه يسكن مدينة البحث حسب ما صرح به في تلك الدراسة. وتقع الدراستان كلتاهما في أربعين صفحة.

يقول محمد التوزي وبرونو إيتيان في الدراسة الثانية: «حاولنا أن نتحقق من مدى تطبيق المبادئ الدينية الخمسة مبتدئين بالصلاة والزكاة ولهذا قسمنا مدينة الدار البيضاء إلى أربعة عشر قطاعا»<sup>58</sup>.

«والنقطة الثانية المستخلصة من البحث الميداني هو التردد الضعيف على المساجد مقارنة مع التردد على «السادات والأضرحة.....»<sup>59</sup>.

«ومن ناحية أخرى فإن (أندري آدم) قدر عدد المصلين في المساجد ب 1% من مجموع سكان الدار البيضاء سنة 1951<sup>60</sup>. وفي سنة 1979 تبين لنا أن أقل من 1% من البيضاءويين يقصدون المساجد للصلاة. ثم إن أ. آدم يذكر عدد المساجد في الصفحة 587 من كتابه، لكنني انتهيت (كذا بصيغة المفرد) إلى أعداد مختلفة. ففي الحبوس ذكر ثمانية مساجد في حين لم نعرث إلا على سبعة فقط. بالنسبة لحي بن مسيك الذي كنت أجوبه (كذا بصيغة المفرد) مترا مترا... بالنسبة لجامع المعارف — حيث كنت أسكن أمامه —

<sup>58</sup> — C.N.R.S. « *Le Maghreb Musulman en 1979* » Paris 1981 p.235

<sup>59</sup> — المرجع السابق ص 236.

<sup>60</sup> — André Adam, *Casablanca; essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*, Paris CNRS, CRESM. Paris 1953.

ترددت عليه ما يقرب من 180 مرة خلال سنتين وفي صلوات مختلفة. وقصدته في الساعة الرابعة والنصف صباحا خمس مرات فلم أجد أحدا. ويوم الجمعة في الساعة الواحدة والنصف زوالا: من 380 إلى 600 مصلي، كما عاينت ما يقرب من خمسين مسكينا يجلسون على الرصيف خارج المسجد...»<sup>61</sup>.

«وخلافا لما يمكن أن يعتقد فإن اغلب المساجد لا تحتضن كتابات قرآنية، غير أن عدد الكتابات يفوق بكثير عدد المساجد...»<sup>62</sup>.  
«إن الجمعيات الدينية في المغرب تجسد حركات أو موجات الرفض...»<sup>63</sup>.

«هناك جمعيات إسلامية كثيرة: دار القرآن ، الدعوة إلى الله ، الدعوة والتبليغ ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، جمعية البعث الإسلامي ، جمعية الشبيبة الإسلامية ... معظمها معترف به من طرف السلطات...»<sup>64</sup>.  
«أما الجمعيات المتأثرة بكتابات الإخوان المسلمين (البناء، الكواكب، قطب) فإن أعضائها يكثرون في الجامعات...»<sup>65</sup>.

يتضح من خلال هذه النصوص كيف أن الانتربولوجيا كانت وما تزال تجسد روح وهيمنة الرجل الغربي، وكيف أن العلوم الإنسانية برمتها لا تستطيع أن تتحرر من سيطرة السياسة الأوروبية والأمريكية ومن ايديولوجية

---

<sup>61</sup> — « Le Maghreb Musulman en 1979 » p. 241.

<sup>62</sup> — نفس المرجع ص 242.

<sup>63</sup> — نفس المرجع ص 244.

<sup>64</sup> — نفس المرجع ص 247.

<sup>65</sup> — نفس المرجع ص 248.

الإنسان الأبيض ذي العرق الآري. وماهو مصير هذه الأبحاث وغيرها إن لم يكن استغلالها في تدعيم سياسة الغزو الفكري وتوجيه الشعوب الضعيفة والتحكم في شؤونها الداخلية؟

إن الانتروبولوجيا التي ورثت الاستشراق تستعمل منهاجاً يبدو للمستغربين أكثر «تقدماً» و«نزاهة» على المستوى العلمي من الاستشراق. في حين أن أمرها قد افتضح في موطن نشأتها، وهي الآن تعاني أزمة خانقة.

وأخيراً، وعلى سبيل الاستنتاج، ماهو الفرق مثلاً بين شخصية (أندري آدم) الباحث الانتروبولوجي الاستعماري وشخصية محمد توزي الباحث الانتروبولوجي المغربي المعاصر؟

بكل صراحة لا فرق بينهما سوى أن الأول فرنسي والثاني مغربي. أما على مستوى الوظيفة والرسالة الانتروبولوجية الاستعمارية، فهما على قدم المساواة وإن كان الفرنسي أستاذاً والمغربي تلميذاً! ولما كان من شأن التلميذ النجيب تقليد الأستاذ والاقتراء به قام باحثنا الانتروبولوجي، بكل وفاء وإخلاص، باقتفاء أثر أستاذه، وهياً هو الآخر دراسة ميدانية إحصائية حول مساجد الدار البيضاء متتبعا خطوات روادها من المسلمين الأبرياء متجسسا عليهم في صلاتهم وعبادتهم. ويقول م. توزي منها إلى ملاحظة "قيمة" — ومعبراً عن بلادة الانتروبولوجيين وهم يقدمون ثمرات أعمالهم لأصحاب القوة والسلطة من المستعمرين والمتكبرين — «وإذا أخذنا بعين الاعتبار تضاعف عدد سكان الدار البيضاء، فإن السمة البارزة (فيما يتعلق بالصلاة)

هي الانخفاض الجلي لعدد المترددين على المساجد بالمقارنة مع عددهم انطلاقا من بحث أندري آدم في سنة 1953 «<sup>66</sup>.

منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي أخذت صورة الإسلام تشمل، في نفس الوقت، واقع التخلف الهمجي من ناحية، ورمز القوة الهدامة والمهددة لبنيان الحضارة الغربية ولدورها في المستعمرات، خصوصا عبر الحركات الوطنية التي تبوأ بعض العلماء والمصلحين فيها موقع الصدارة، من ناحية أخرى. بذلك مر البحث الانتربولوجي من إنتاج خطاب إيديولوجي حول إسلام وهمي - بهدف إنعاش الأفكار المسبقة والقوالب الغريزية لذى الأوربيين حول الإسلام دينا وثقافة - إلى خطاب شبه سياسي حول عدم التجانس، بينه وبين حضارة الغرب وقيمه بغرض إفراز عداء سياسي عميق ضد الحركات الوطنية المسلمة، وبذلك تكون الانتربولوجيا منسجمة تماما مع استراتيجية السلطة السياسية والعسكرية.

والواقع أن هناك من الشواهد ما يبرر موقف التشكك الذي يقفه العلماء الشبان الآن من مسألة موضوعية البحث في العلوم الإنسانية. ذلك أن الحكومات كثيرا ما تتدخل في توجيه البحوث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتحدد موضوعات معينة بالذات تعطيها أولوية مطلقة، وتطالب العلماء بدراساتها قبل غيرها من المشاكل التي قد تكون أقرب إلى ميول هؤلاء العلماء، كما أن تمويل معظم الدراسات والبحوث في الوقت الحاضر يأتي من مصادر حكومية أو شبه رسمية على العموم، واعتماد العلماء في هذه المجالات على الهيئات الرسمية يفرض بلا شك قيودا معينة على آراء الباحثين والعلماء في المشكلات التي يدرسونها. وكثير من العلماء والباحثين

<sup>66</sup> — p240. « Le Maghreb Musulman en 1979 »

في مختلف الدول هم في الحقيقة مجرد "موظفين" في الادارات الحكومية، يقتصر نشاطهم العلمي على دراسة المسائل التي تعينها لهم الدولة أو الإدارة الحكومية التي ينتمون إليها. وثمة فارق كبير بغير شك بين أن تسهم الحكومات والشركات في الإنفاق على البحوث التي يقوم بها العلماء حسب رغباتهم الشخصية وبدون تدخل من تلك الحكومات والشركات من ناحية، وأن تقوم هيئة معينة بتحديد مشكلة معينة وتختار لدراستها باحثين معينين تقوم بالإنفاق عليهم أثناء مدة البحث والدراسة. فمعظم الدراسات والبحوث التي تدخل في هذه الفئة الأخيرة إنما تجرى لخدمة أغراض معينة، ولهذا فهي تخضع في كل خطوة من خطواتها لتدخل تلك السلطات ورقابتها وتوجيهها مما قد يؤثر في النتائج التي تصل إليها. بل ان الكثير من هذه الدراسات الاجتماعية والانثربولوجية والسياسية والاقتصادية يتم بتوجيه ادارات المخابرات في الدول المتخلفة.

لقد كانت الحكومات الاستعمارية تستعين بمن تسميهم بالانثربولوجيين الحكوميين، لإجراء دراسات خاصة بين القبائل والشعوب الخاضعة لحكمها، وجمع معلومات حول موضوعات معينة بالذات لكي تسترشد بها في سياستها وادارتها لتلك المجتمعات بطريقة لا تتعارض مع القيم والنظم التقليدية السائدة هناك، وبذلك كانت الحكومات الاستعمارية تتمكن بمعونة هؤلاء الانثربولوجيين الحكوميين من تفادي كل ما من شأنه إثارة تلك الشعوب، فلا تطالب بحريتها واستقلالها، ويعتبر ذلك العمل أيضا في نظر العلماء الثائرين المتمردين منافيا للأخلاق. صحيح أنه في بعض الأحيان كان يسمح لهؤلاء الانثربولوجيين الحكوميين بالقيام بالدراسات التي يرغبون هم أنفسهم في إجرائها والتي تتلاءم مع ميولهم أو تجيب عن بعض الأسئلة العلمية

التي تدور في إذهانهم، وكذلك فحص بعض النظم التي تهم الحكومات بشكل مباشر مثل النظام الديني أو القرابي أو الآداب والفنون الشعبية والأساطير وما إلى ذلك، ولكن هذا كان يعتبر في العادة عملا جانبيا يقومون به حين يفرغون من عملهم الأساسي.

ومن الطبيعي أن ينصرف اهتمام الانتربولوجي إلى الموضوعات الانتربولوجية بغض النظر عما إذا كانت لها — أو لم يكن لها — أهمية عملية على الإطلاق، كذلك من الطبيعي أن تكون حكومات المستعمر مهتمة بالمشاكل العملية بغض النظر عن قيمتها النظرية. وقد نشأت صعوبات وإشكالات كثيرة حول هذه المسألة. ومن شأن هذا كله أن يلقي ظللا كثيفة على ادعاء الكثير من المشتغلين بالعلوم الإنسانية بأنهم يتوخون الموضوعية في دراساتهم وبحوثهم، في الوقت الذي يقومون فيه في الواقع بأبحاث موجهة ومغرضة ومتحيزة، وتهدف إلى تحقيق أهداف معينة، حددتها لهم هيئات لا تتصل بالعلم ولا بموضوعية البحث من قريب أو من بعيد. ولذا كان كثير من العلماء المتمردين يرون في دعوى الموضوعية العلمية في العلوم الإنسانية نوعا من النفاق العلمي الذي يجب فضحه وكشف النقاب عنه.

## الباب الثاني :

### ظواهر الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر

#### الفصل الأول:

#### الاستغراب في الفكر والايديولوجيا

(د. عبد الله العروي أنموذجا)

##### 1 - الاستغراب الفكري:

1.1 - في مجال التاريخ؛ تبني التاريخانية .

2.1 - تاريخ المغرب .

3.1 - في مجال العقيدة الوضعية؛ تبني الماركسية.

##### 2 - الاستغراب الايديولوجي:

1.2 - مقدمة حول مفهوم الايديولوجيا .

2.2 - تحليل عبد الله العروي للايديولوجيا .

3.2 - تحليل ونقد .



## الفصل الأول:

### الاستغراب في الفكر والايديولوجيا

(د. عبد الله العروي أنموذجا)

#### 1 — الاستغراب الفكري:

##### 1.1 — في مجال التاريخ: تبني التاريخانية .

يقول الدكتور عبد الله العروي: « نستطيع ان نقرر أن التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد ان التاريخ وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى انه وحده سبب وغاية الحوادث»<sup>67</sup>.

إن كاتبنا عندما يقرر أن التاريخ وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، يكون قد جعل للتاريخ منطقا خاصا وكيانا مستقلا عن البشر وإرادتهم. معنى هذا ان البطولة الإنسانية منعدمة وأن الفرد لاقيمة ولافاعلية ولادخل له في صنع الحوادث وتوجيهها.

لاشك ان الدكتور عبد الله العروي قد طغت على تفكيره النزعة الفلسفية التي حملته على التشيع للتاريخانية، بما تقوم عليه من أصول فلسفية. وبالرغم من كونه اجتهد في التتكر لميولاته الفلسفية، وحاول الابتعاد عن الفلسفة، إلا أنه قد وقع في شركها، وهذا ما يؤكد عبد السلام بنعبد العالي في قوله: « إلا

<sup>67</sup> — د. عبد الله العروي " مفهوم التاريخ " ، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار

البيضاء ، 1992 ، ج 2 ، ص 349 .

أننا نلغي عندنا مفكرين أقرب إلى الفلسفة لا يكتبون فيما عهدنا أن نطلق عليه مؤلفات فلسفية مثل الخطيبي الذي يصرح بأنه يكتب على هامش الفلسفة والعروي الذي يوظف مفاهيم الفلسفة ويتغذى من منابعها ويرفض صراحة أن يلقب فيلسوفاً، فيميز بين اجتماعيات الثقافة وبين ما يطلق عليه الإغراق في التأمل النظري»<sup>68</sup>.

وغني عن البيان أن الفلسفة — بعد الفيلسوف الألماني هيغل — قد أخلت المكان للتاريخ، كما أن كارل ماركس قال: "لاعلم إلا التاريخ". ومن هنا يتبين كيف أن العروي — تحت التأثير الماركسي — اهتدى بالتاريخ وبالنزعة التاريخانية انطلاقاً من مفهوم حتمية التاريخ ومفهوم تلك النزعة؛ « يرى العروي أن العالم العربي لا يستطيع أن يقدم بديلاً للحادثة التي نشأت في الغرب ... وغدت حتمية عالمية»<sup>69</sup>.

ويتوجه الدكتور العروي إلى المثقف العربي قائلاً: «إن الترياق الوحيد حتى الآن الذي عثر عليه، الشافي من الشيطان الداخلي لكل مثقف عربي هو التاريخانية. فإنقراض قيمتها هو في نظرنا شكل من أشكال العدوان الثقافي»<sup>70</sup>.

إن الدكتور عبد الله العروي عندما يعتبر "العالم العربي" عاجزاً عن تقديم بديل للحادثة الغربية، وأن هذه الحادثة أصبحت "حتمية عالمية"، يبرهن على وقوعه هو الآخر في الفهم الآلي لمفهوم الحتمية.

---

<sup>68</sup> — عبد السلام بنعبد العالي: "الفكر الفلسفي في المغرب" دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1983، ص 8.

<sup>69</sup> — Driss Mansouri: "Penseurs Maghrébins contemporains", Ed. Eddif 1993. Maroc p.213.

<sup>70</sup> — د. عبد الله العروي: "أزمة المثقفين..." ص 112.

إن الحتمية التي تعني أن نفس الشروط تؤدي إلى نفس النتائج، يسهل ملاحظتها والتأكد من فاعليتها عندما نكون إزاء ظواهر طبيعية أو أشياء مادية، أما عندما يتعلق الأمر بالظواهر والحالات النفسية والاجتماعية، فإن تطبيق مفهوم الحتمية كثيرا ما يتعذر، ذلك لأن وقوع سبب معين لا يؤدي دائما إلى حدوث نفس النتيجة في مجال النفس والمجتمع.

إن الاعتقاد بصحة مبدأ الحتمية في المجال النفسي والاجتماعي والتاريخي تنبني عليه قضايا تتعارض من جهة مع الشخصية السوية والمريدة، ومن جهة أخرى مع قواعد العقيدة والإيمان، فالإنسان الذي يعجز عن مواجهة مشاكل نفسية واجتماعية معينة - مع وجود امكانية التغلب عليها - ويستسلم للأنا، هو انسان يؤمن بطريقة أو بأخرى بمبادئ الحتمية في المجال النفسي والاجتماعي، ويوهم نفسه بأن الأزمة النفسية والاجتماعية التي حلت به، لم يكن من الممكن تجنبها، وبالتالي يصبح وكأنه آلة عديمة الحرية خاضعة لقوى نفسية خفية . إن الاعتقاد بأن العوامل النفسية والاجتماعية والتاريخية تتحكم في شخصية الإنسان وذاته وأن الإنسان مقسور في إطار من الجبر الذي تفرضه هذه العوامل على تصرفاته، يتعارض ويتنافى مع مفهوم الإيمان بالله وإرادة الفرد والالتزام الأخلاقي كما يتنافى مع الفطرة البشرية.

وعلى أساس من مبدأ التقدم الحتمي، ظهرت مدارس متعددة تحاول كل منها أن تفسر حركة التاريخ بعوامل مادية وعلل اجتماعية ونفسية خالصة، فظهرت المدارس الجغرافية بزعامة (براون) و(ميشليه) تفسر حركة التاريخ بظواهر جغرافية، وظهرت المدرسة النفسية بزعامة (تارد) و(غوستاف لوبون) ثم (فرويد)، تفسر التاريخ بعلم نفسية، وظهرت المدرسة الانتولوجية بزعامة (تين) و(ميشليه) تفسر التاريخ عن طريق الجنس أو العرق، ثم ظهرت المدرسة المادية التاريخية بزعامة (كارل ماركس) تفسر التاريخ بالعلل الاقتصادية .

ولم يعن اكتساح المفهوم الإلحادي للتطور القائم على مبدأ التقدم الحتمي طبقاً لقانون ثابت للفكر الغربي ارتداد جميع المسيحيين عن مسيحيتهم، والذي بقي فيها من مبادئ الإيمان الصحيح، الإيمان بالخالق وبأن العالم مخلوق، لذا واجهت فكرة التطور بهذا المعنى الإلحادي الذي ذكرناه كثيراً من الانتقادات العنيفة التي وجهها إليها عدد من العلماء في الغرب. فقد رفض هؤلاء أن يتصوروا المجتمع البشري يسير في ذلك الخط الذي رسمه أصحاب مدرسة التقدم الحتمي، ورأوا على العكس من ذلك أن الإنسان خلق في الأصل على درجة عالية نسبياً من الرقي الثقافي، ولكن هذه الثقافة الأولى الراقية تعرضت لبعض عوامل مضادة، ولبعض الظروف غير المناسبة التي دفعت بها إلى هوة التدهور والتأخر والانحلال... فتاريخ الثقافة بدأ - في رأي هؤلاء المعارضين - بظهور جنس بشري متحضر على سطح الأرض، ثم لم تلبث هذه الثقافة الأولى أن اتجهت وجهتين مختلفتين؛ إما إلى نكوص وتدهور وانحطاط ترتب عليها ظهور المجتمعات المتوحشة، وإما إلى تقدم وارتقاء ورفعة أدت إلى ظهور الشعوب المتحضرة الراقية. وقد ظهر هذا الاتجاه المعارض بشكل جلي عند بعض رجال الدين واللاهوت على الخصوص في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، ومن أكبر مشايخي هذه النظرة الأسقف (هويتلي) أسقف (كانتربري) في ذلك الحين، والذي كتب كتاباً بعنوان "مقال عن أصل الحضارة" كان له دوي كبير في الأوساط الثقافية والعلمية.

## 2.1 - تاريخ المغرب .

لا أحد في الأوساط الثقافية المغربية يشك ان الدكتور عبد الله العروي يعتبر من الكتاب المغاربة المهتمين بتاريخ المغرب، وممن لا يستهان بمساهماتهم الإبداعية في مجال فن التاريخ. ولعل شهرته في هذا الباب قد طرقت أسماع كثير من المثقفين الغربيين خصوصا وأن مفكرنا يكتب بالفرنسية والانجليزية إضافة إلى العربية. في مقدمة كتابه "مجل تاريخ المغرب" يقول : « إن القارئ غير راض عما يجده اليوم في السوق من الكتب حول تاريخ المغرب، إذا رجع إلى المؤلفات القديمة وجدها مليئة بالحروب والثورات والخرافات وأشعار المناسبات. إذا التفت إلى الرسائل الجامعية تاه في نظريات مبهمة عن المنهج أو في تحليلات دقيقة حول منطقة أو أسرة أو تنظيمة اجتماعية. وإذا التجأ إلى كتب الاجانب رآها تزخر بأحكام استعمارية تعكر عليه صفو يومه، فيسخط ويقول: أين مؤرخونا ؟ لماذا لا يعيدون كتابة تاريخنا ؟ »<sup>71</sup>.

يفهم من هذا النص أن كاتبنا يدعو إلى تجديد الكتابة التاريخية حول المغرب عبر تجاوز الكتابة المغربية التقليدية مثل كتابة الناصري وابن زيدان ومحمد داود والمختار السوسي. ومن جهة أخرى عن طريق نقد الكتابة الاستعمارية وكشف خلفياتها وتناقضاتها. لكن هل يستعمل الدكتور عبد الله العروي في محاولته التجديدية وتحليله لتاريخ المغرب المنهج العلمي الموضوعي السليم أم ينطلق من إطار ايديولوجي معين؟

<sup>71</sup> - د. عبد الله العروي: "مجل تاريخ المغرب"، المركز الثقافي العربي للنشر

والتوزيع الدار البيضاء، 1984.

لاشك أنه ليس في مقدوره — ولا في مقدور أحد من الباحثين — أن يدرس تاريخ المغرب بروح علمية متجردة غاية التجرد، لكون علم التاريخ يعد من أعقد العلوم الإنسانية على الإطلاق، حيث تمتاز عقلية الدارس بالموضوع المدروس أيما امتزاج، وبالتالي يستحيل أن يكون حكم المؤرخ على واقعة أو حدث تاريخي معين حكما موضوعيا تماما. وغني عن البيان أن العلوم الإنسانية وعلى رأسها علم التاريخ وعلم السياسة وعلم الاجتماع، مازالت تعاني منذ أزيد من قرن آثار مشكلة المنهج، ولا تبدو في الأفق تباشير فجر جديد بالنسبة لهذه العلوم. ومما يزيد في الطين بلة أنها مافتتت مرتبطة بالمصالح السياسية والايديولوجية للحكومات وأصحاب السلطة والقوة في الغرب.

إن التجديد في الكتابة التاريخية بالنسبة للدكتور العروي يكمن أساسا في تبني المنهج الماركسي. لكنه لم يلتزم به ولم يتخذ موقفا حاسما كما ادعى، من رؤية المؤرخين المغاربة التقليديين ورؤية المؤرخين الأوروبيين ذوي النزعة الاستعمارية، إذ كثيرا ما يفسر بعض التحولات والوقائع التاريخية في المغرب مسئلتها تحليل أولئك المؤرخين، وبالتالي يكون قد أخل بالوفاء للروح التجديدية التي أفصح عنها في مقدمة الكتاب . ومن بين النصوص المؤكدة لذلك قوله: «كانت كل مناطق الامبراطورية الأسبوية والإفريقية تعرف نفس المعضلات، لذا عندما استجاب جيران الروم الجنوبيون، أي العرب، إلى دعوة الإسلام وتوحدوا في نطاق دولة فتية وخرجوا من الجزيرة، فإنهم انتظموا بدورهم في سلك الورثة. دخلوا المغرب بصفتهم فاتحين منتصرين على الروم، وخلتفهم على ما بيدهم. تحكم من جديد منطق الوراثة في مجرى الأحداث فاضطر العرب بعد المحاربة إلى

تقليد سياسة الروم وواجهوا نفس الصعوبات. هكذا تعاقب على حكم المغرب الوندال من 429م إلى 533م، ثم البيزنطيون من 533م إلى 649م ثم العرب من 649م إلى ثورة الخوارج سنة 714م. يخدع بسهولة المتغلب اللاحق المتغلب السابق ثم يواجهه الصعوبة الحقيقية ويعجز عن إخضاع السكان الأصليين. ينزع الفاتح الحكم من فاتح سابق ثم لا يتعدى المنطقة التي تعود المغاربة منذ زمن طويل أن يروها خارج قبضتهم. تظهر الأحداث وكأنها تعيد نفسها»<sup>72</sup>. «تصرف العرب كالوندال والبيزنطيين أي كورثة، ومن يدعي أنهم خرموا عقد سيرورة المغرب فإنما يتذرع بشئ غير موجود لإبداء أحكام واهية»<sup>73</sup>.

لولا أنني أعلم أن كاتب هذين النصين هو د. عبد الله العروي لأجزمت أنهما من كلام مستشرق مثل (ليفى بروفنسال) أو مبعوث إثنولوجي مثل (إدموند دوتي) أو مؤرخ استعماري مثل (جول إيركمان). كيف يتسنى لدارس أن يماثل بين أهداف الرومان والوندال من جهة وأهداف الفتح الإسلامي من جهة ثانية؟ وإذا كان الأمر كذلك، لماذا لم يتبن البرابرة حضارة الرومان وثقافتهم؟ ثم أليس في اعتناق البرابرة الإسلام وتصاهرهم مع المسلمين الفاتحين وغيرهم من المهاجرين دليل قاطع على اقتناعهم بأن هؤلاء الفاتحين ليسوا من جنس الغزاة المستعمرين؟ أم أن كاتبنا يتجاهل حقائق تاريخ المغرب؟ كما إن قوله: «... ومن يدعي أنهم خرموا عقد سيرورة المغرب فإنما يتذرع بشئ غير موجود لإبداء أحكام

<sup>72</sup> — د. عبد الله العروي: «معمل تاريخ المغرب»، ص 97 - 98.

<sup>73</sup> — نفس المرجع، ص 119.



واهية... الخ» يعبر عن الفكر التاريخاني الذي طالما أشاد به، ذلك الفكر الذي له علاقة مباشرة بالماركسية.

وقد جاء في كتابه: "أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية":

«تستمر الغالبية العظمى من المثقفين العرب في ميلهم إلى السلفية والانتقائية، وما هو أغرب من ذلك أيضا اعتقاد هؤلاء المثقفين في أنهم يتمتعون بحرية كاملة تسمح لهم بحيازة أفضل منتجات الآخرين الثقافية. فيالها من حرية أشبه بحرية العبد الرواقي! إن الوسيلة الوحيدة للتغلب على هذين النمطين من الفكر نجدها في الانقياد الدقيق لنظام الفكر التاريخي، مع تقبل جميع افتراضاته. وقد سبق لنا أن عرفنا أهمها. فبعضها يحدد التاريخانية: الحقيقة من حيث هي سيرورة وموضوعية الحديث، والتحديد المتبادل للوقائع ومسؤولية الفاعلين. ويحدد التاريخانية آخرون: وجود قوانين التطور التاريخي، وحدانية اتجاه التاريخ، قابلية نقل المكتسبات، فعالية دور المثقف و السياسي. وقد حلت هذه النقاط المختلفة باقتضاب تقريبا في الصفحات السابقة، وانتهينا في ذلك إلى أن أفضل مدرسة للفكر التاريخي يجدها العرب اليوم في الماركسية مقروءة بطريقة معينة»<sup>74</sup>.

معنى هذا أن كل الفتوحات والغزوات التي خضع لها المغرب تعتبر حلقات في إطار سيرورة تاريخية، هذه السيرورة التي ستعبر عن أسمي مراحلها مع تحقيق الماركسية الشيوعية.

ويقول أيضا متقمصا شخصية من قلدتهم من المؤرخين الاستعماريين: «بعد برهة وجيزة خضع العرب بدورهم للضرورة وقنعوا بما قنع به كل

<sup>74</sup> - د. عبد الله العروي: "أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟" ترجمة د. ذوقان

قرقوط، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت 1978 ص 152 - 153.

الفاحين من القرطاجيين. صحيح أن العقيدة الإسلامية غزت مغرب الوسط ومغرب الصحراء. لكن بعد تطور بطيء ولأسباب يجب أن تدرس في محلها، أي في الوقت الذي كان فيه أكثر فعالية. الفتح العربي أمر عادي من الوجهة التاريخية، لا يعجب منه ولا يستنكره إلا من له مقصد معين. دعا العرب الناس إلى عبادة الاله الواحد، هذا كل ما فعلوه، وهل أحس المغاربة فعلا أن الدعوة جديدة عليهم؟<sup>75</sup>.

يستنتج من هذا الكلام أن كاتبنا ينفي نفيا قاطعا أن يكون الفتح الإسلامي للمغرب يحمل مزايا أو خصائص تدعو للإعجاب، ومعنى هذا أن رسالة الإسلام التي حملها الفاتحون إلى المغرب لاتعني شيئا بالنسبة إليه. كما أنه ليس من المنطقي استنكار هذا الفتح مادام يشكل حلقة من حلقات السيرورة التاريخية. ولاتعدو ان تكون تلك الرسالة مجرد دعوة دينية بسيطة لم يلمس منها المغاربة آنذاك أي شئ جديد. أي أنهم اعتبروها كالدعوة المسيحية.

بيد انه إذا كانت الحقيقة فيما يدعى، لما إذا دان البربر بالإسلام ودافعوا عنه بشجاعة واستماتة لم يسبق لها مثيل في تاريخهم؟. ومن أمثلة هذه الاستماتة خروجهم بعد اعتناقهم لمذهب الخوارج ضد الجيوش المبعوثة من قبل بني أمية، حيث يحدثنا التاريخ أنهم كثيرا ماكانوا يلحقون بهذه الجيوش هزائم منكرة.

<sup>75</sup> - د. عبد الله العروي: "مجلد تاريخ المغرب"، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1984، ص 119.

وعندما يفسر كاتبنا سبب إسلام المغاربة بعد الفتح يقول :«أسلم المغاربة كلهم فيما بعد... هذا صحيح، لكنه بعد قرون ولدوافع كلها جديدة، منها أولا إرادة الاستقرار في البلاد عند الفاتحيين العرب، لم تكن هذه الإرادة واضحة لدى الفنيقيين والرومان»!!<sup>76</sup>.

ماهذا المنطق ؟ أين هو التحليل الموضوعي النزيه؟ أولا يدري كاتبنا أن أقواما كثيرين دخلوا في الإسلام دون فتح يذكر ولانية استقرار بل مجرد الدعوة إلى الله كما حصل في قبائل شتى من قبائل الجزيرة العربية، أو عن طريق التجارة كما كان الحال بالنسبة لجزر أندونيسيا ولجمهوريات روسيا الإسلامية. ولو افترضنا أن المسلمين غادروا أرض المغرب بعد استقرارهم مايقرب أو يزيد عن قرن- أي مايقل بكثير عن استقرار الوندال والرومان- من الزمان وتركوا زمام أمور الدولة في يد البربر، هل معنى ذلك أن الدولة الإسلامية ستصبح أثرا بعد عين؟ وأن المجتمع البربري بأكمله سيرتد عن دينه ويعانق الوثنية من جديد ؟

ثم ماهو الدليل على قوله « إن إرادة الاستقرار لم تكن واضحة لدى الفنيقيين والرومان» ؟ هل كان شاهدا على عقد الحماية بين الطرفين أو التوقيع على وثيقة تخول للفنيقيين أو الرومان المكوث بالمغرب لأجل مسمى؟ أم هو مجرد تخمين. ولعله تخمين غيره من المؤرخين الأوربيين.

ومتى كان المستعمر ينوي عدم الاستقرار بأرض وطنتها قدمه؟ لما غزت فرنسا مثلا أرض الجزائر هل كانت تنوي الخروج لولا إرادة الجزائريين؟ وإذا كانت فرنسا القرن التاسع عشر الميلادي تفكر — بالرغم من مناداتها آنذاك بشعارات الثورة وهي الحرية والعدالة والأخوة — في إلحاق أرض

<sup>76</sup> — د. عبد الله العروي: "مجلد تاريخ المغرب" . ص 118.

الجزائر بأرضها إلى الأبد، ماذا عسانا نقول بالنسبة لدولة عسكرية  
استعمارية كدولة الرومان؟

### 3.1- في مجال العقيدة الوضعية: تبني الماركسية.

من المسلم به أن الاستغراب مستويات بعضها أعلى أو أعمق من  
بعض. وكلما ازداد الإنسان نهلا من الثقافة الغربية، كلما قوى احتمال وقوعه  
في أسرها. ولعل الاستغراب العقدي يكون أعمق مستويات الاستغراب، إذ أن  
الشخص المنتمي إلى العالم الثالث المعتقد لعقيدة غربية وضعية كالماركسية،  
يجد من القوة الباطنية للدفاع عنها وعن معالم الحضارة الغربية ومبادئها ما  
لا يجده ذلك المستغرب الساذج المتعلق بقشور المدنية الغربية. والأستاذ عبد  
الله العروي بحكم دراسته في الغرب وبحكم اطلاعه على المذاهب الفكرية  
والفلسفية الغربية، وبحكم معرفته الواسعة بنظرياتها ومناهجها، كان حظه  
موفورا من أدبياتها وإعجابه فائقا بآلياتها ونتائجها. وهذا ما تبلوره لنا  
نصوصه مثل قوله : «الماركسة هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا  
بمنطق العالم الحديث، لأننا لم نعش أطوار العالم الحديث المتتابعة ولم  
نستوعب بنيته الكامنة (أي المنطق الديمقراطي الليبرالي)، فان تعرفنا عليه  
مجزأ، كل قطعة مفصولة عن الأخرى، الاقتصاد عند (ستوارت ميل)،  
والاجتماع عند (كونت)، والفلسفة عند (وليم جيمس)، والاخلاق عند  
(روسو)، ومنهجية العلوم عند (كلود برنار) مثلا... فاننا لن نتوصل أبدا إلى  
روح العصرية ومفهوم المعاصرة. سنبقى متشتتي الأذهان، تلاميذ بلا نباهة  
غرباء عالم شيد بجوارنا وربما على أرضنا، نستلذ به ولا نتوصل إلى فهم

نواميسه. والماركسية هي أحسن طريق لاستيعاب ذلك المنطق ولكي تلائم ذهنياتنا ووضعياتنا»<sup>77</sup>.

إن في قوله : « والماركسية هي أحسن طريق لاستيعاب ذلك المنطق » دعوة صريحة للاستغراب والذوبان في فلك الغرب. وبما أننا لا نستطيع تحقيق المراحل التاريخية والاجتماعية التي مر بها العالم الحديث في القرون الأخيرة، فإن اعتناقنا للماركسية وتطبيقنا إياها - باعتبار أنها تمثل عصارة الفكر الغربي في أسمى تجلياته - سيمكننا من اكتساب روح المعاصرة ومنطق الحضارة الغربية. ويرى الأستاذ العروي في هذا الصدد أن نظرة العرب إلى الغرب تميزت بثلاث لحظات تاريخية : 1 - لحظة الشيخ (محمد عبده)؛ 2 - لحظة الليبرالي (لطفی السيد)؛ 3 - لحظة التقني (سلامة موسى). وبما أنها لحظات تجزئية فإنه يدعو إلى نظرة شمولية للغرب عن طريق الماركسية.<sup>78</sup>

ثم إن الماركسية التي هي «علم العلوم أو مجموع شروط العلمية»<sup>79</sup>، شرط أساسي للخروج من التخلف. « وكان علينا ان نستفيد من أصول الماركسية ذاتها ومن تجارب الأمم والثورات منذ القرن التاسع، لكي لا

---

<sup>77</sup> - عبد الله العروي: «العرب والفكر التاريخي» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 1983 ، ص 63.

<sup>78</sup> - انظر كتاب: «الايديولوجية العربية المعاصرة» د. عبد الله العروي ، ترجمة محمد عيتاني ، ص 45 وما بعدها، دار الحقيقة بيروت ، 1970.

<sup>79</sup> - د. عبد الله العروي: "مفهوم الايديولوجيا" المركز الثقافي العربي بيروت - الدار البيضاء ، 1983 ، ص 84 .

نتخلف ولا نضيع الوقت»<sup>80</sup>. «فالدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى اخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع وسطوية مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة. ليست هذه الفرضية فكرة مسبقة بل نتيجة استطلاع التاريخ والواقع، وهي المبرر الوحيد لحكمنا على السلفية والليبرالية والتفوقراطية بالسطحية، وعلى الماركسية بأنها النظرية النقدية للغرب الحديث، النظرية المعقولة الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياء»<sup>81</sup>.

ألا يتناقض الأستاذ عبد الله العروي مع نفسه حين يقول: «إن الاختزال التاريخي للثورات في الغرب لا تحققه لنا إلا الماركسية»؟ أو ليس هو الذي تبنى المذهب التاريخاني القائم على التطور المنطقي للتاريخ؟ كيف يمكننا الجمع بين الإيمان بتطور منطقي ومادي للتاريخ وبين القول بإمكانية القفز على مراحل تاريخية واجتماعية معينة (الاختزال التاريخي)؟ وما لست المجتمعات التي يرجى أن يتحقق فيها هذا القفز والاختزال كانت ذات طبيعة حضارية وثقافية مماثلة لتلك التي مارست الماركسية.

« لكن قبل ذلك، بلغت ايديولوجية الحداثة مع الماركسية كقماط لها، ذروة طمحت معها إلى أن تكون فلسفة للتقدم معتمدة بنفسها وقابلة لما ينجم عن مقدماتها من نتائج. ولعل أفضل من عبر عن هذا الطموح عبد الله العروي الذي انتقد أفكار المحدثين، ولم يجد فيها إلا محاولات جزئية وشكلية لتقرير حداثة سطحية تغطي التعلق بالماضي ولا تجرؤ على الذهاب إلى ما

<sup>80</sup> — عبد الله العروي: " العرب والفكر التاريخي "، مرجع سابق، ص 49.

<sup>81</sup> — عبد الله العروي: "الأسلوجة"، المركز الثقافي الدار البيضاء 1980 ص 25.

وراء السطح إلى الجوهر، أي إلى الفلسفة ذاتها. وقال إن العرب لا يعيدون تفسير الغرب وتأويله، ولا يقرأونه إلا من أجل إنقاذ الدين والتراث. ومن هنا فإن برنامج الحداثة المنهجية التي يدعو إليه هو تغيير الأسس الفلسفية للفكر العربي الحديث، أو بالأحرى اعطاؤه أسسا فلسفية ما زال يفتقد إليها. وهذه الأسس ليست إلا الماركسية التاريخية التي تتنافى مع الماركسية الوضعية العربية المسؤولة عن وضع الجدل النظري في مأزقه التاريخي.

وهكذا يكتشف العروي أنه إذا لم يستطع العرب الخروج من تأخرهم، فذلك لأنهم مازالوا يرفضون القيام " بهذه الثورة الثقافية التي قامت بها ألمانيا في القرن التاسع عشر، وروسية لينين وصين ماوتسي تونغ: أي إدراك وحدة التاريخ ووجهته وما يستلزمه ذلك من الارتقاء في بحر هذه الحركة العامة التي تسمى العقلنة والتحديث ".

ومن هنا يصل العروي إلى ما وصل إليه أنصار الحداثة من السابقين فيقول: " لا خلاص دون الاستسلام للروح التاريخية؛ ولا بد من التوضيح بالجوهر ( أي بالذات) لإنقاذ الوجود ". ولم يخطئ هشام جعيط عندما كتب منتقدا العروي: " هذا يعني إعلان موت الثقافة العربية الكلاسيكية، كما يعني في الوقت ذاته تماهي العرب مع الإسلام التاريخي " <sup>82</sup>.

إن الماركسيين كلهم درسوا الماركسية قبل دراستهم للإسلام، وفهموا الدين من منظور الحياة الغربية مجسدة في تاريخ الكنيسة التي اتسمت مواقفها التاريخية بتحريف الوحي الإلهي وإلغاء دور العقل واحتقار الإنسان، وإقرار المظالم واستغلال الدين ببشاعة نادرة من أجل مصلحة طبقة رجال

<sup>82</sup> — د. برهان غليون: " اغتيال العقل " (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية) دار

التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1987. ص 197 — 198.



الدين النصارى الذين تحالفوا مع الملوك والنبلاء الطغاة. وظن الماركسيون أن مقولة ماركس حول الدين تتطبق على الإسلام من منطلق إسباغه صفة العصمة والقانون العلمي على تلك المقولات، وأدى بهم الأمر إلى إلغاء عقولهم جميعا تجاه عقل ماركس، فلم يحاولوا عرض أقواله على بساط البحث والمراجعة.

## 2 - الاستغراب الايديولوجي .

### 1.2 - مقدمة حول مفهوم الايديولوجيا.

أجمع النقاد الباحثون في مجال الدراسات الاجتماعية والإنسانية بأن قضية تحديد المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالعلوم الإنسانية من أصعب القضايا المعرفية الموجودة. والسبب في ذلك يرجع إلى أن العامل الذاتي يسيطر على مواضيع هذه العلوم أكثر من العامل الموضوعي، حيث إن الإنسان هو الدارس والمدرس في آن واحد، بالإضافة إلى أن العلوم الإنسانية رغم المجهودات المبذولة في سبيل تقدمها وتطوير مناهجها لم تلحق بالعلوم المادية الطبيعية، وغدا من الصعب مثلا أن يتفق علماء الاجتماع على تعريف موحد لمصطلح من المصطلحات الاجتماعية.

وقد يكون مفهوم الايديولوجيا أبرز مثال للاختلاف في التعريف، فالاشتراكيون يعرفون الايديولوجيا انطلاقا من منظومتهم الفكرية. والمفكرون الغربيون في أوروبا وأمريكا لهم تعريفاتهم الخاصة، بل إنهم يختلفون باختلاف المدارس التي ينتمون إليها. فأصحاب المدرسة الوظيفية يختلفون مع البنيويين. وهؤلاء يختلفون مع أصحاب الوضعية المنطقية وهكذا. كما أنهم كثيرا يدخلون تعديلات على بعض المصطلحات أو يعيدون صياغتها حسب الزمان والمكان. إن ما أصاب الايديولوجية الاشتراكية في العقود الأخيرة من ارتكاس وانحدار أثر حتما في فهم الاشتراكيين لمعنى الايديولوجيا وبالتالي تغيير مضمونها.

ويرى (كارل مانهيم) بأن " الايديولوجيا هي الوعي الزائف بالذات"، في حين يذهب (ماينو) إلى أن "الايديولوجيا تظل كلمة مطبوعة إلى حد بعيد

بذلك المعنى الذي أسبغه عليها الماركسيون الذين يرون أن جوهر الايديولوجيا هو إرادة التعبير عن المصالح الحيوية لجماعة أو طبقة اجتماعية". ويلاحظ (ريمون آرون) الالتباس العميق المستخدم في كلمة ايديولوجية، فهي تارة تكون ذات معنى حيادي بل اطرائي وطورا بمعنى متبذل. فهو يرى: «أن هناك تذبذبا في استخدام تعبير ايديولوجيا يتراوح بين المعنى الحجاجي : الايديولوجيا هي الافكار المزورة، هي تبرير المصالح والأهواء، وبين المعنى المحايد : الصياغة الجدية لموقف معين اتجاه الواقع الاجتماعي أو السياسي»<sup>83</sup>.

ويرى (أندري لاند) في قاموسه الفلسفي أن (دستوت دوتراسي) هو واضع مصطلح الايديولوجيا وذلك إبان فترة الثورة الفرنسية (1789)، ثم تنقلته أقلام الدارسين الفرنسيين خلال القرن التاسع عشر الميلادي. وفي كتابه "مذكرة حول ملكية التفكير" ذهب (دوتراسي) إلى أن الايديولوجيا تمثل : "العلم الذي يدرس الأفكار بالمعنى الواسع لكلمة أفكار وخصائصها وعلاقتها بالوعي الاجتماعي"<sup>84</sup>. وبما أن ظهور هذا المصطلح تزامن مع الثورة الفرنسية فقد كان يكتسي طابعا ثوريا. ولا يخفى على احد مدى قوة الأفكار التي نادت بها البرجوازية الصاعدة مثل العدالة والاخوة والحرية، وتأثيرها في الشعب الفرنسي الذي صنع الثورة.

<sup>83</sup> — Raymond Aron (trois essais sur l'age industriel)

Paris, Plon 1966, p 215.

<sup>84</sup> — André Lalande "Vocabulaire technique et critique de la philosophie". Ed.

PUF Paris 1976 p.458.

لقد كانت مدرسة دستوت دوتراسي تسعى في البداية لأن تكون علما للمعاني والأفكار المجردة، يدرس نشأتها وتاريخ تطورها بدءا من الاحساسات الأولية التي اهتم بها عصر العقل (القرن 17م) خاصة (جون لوك) و(كونديك). ولم تكن تلك الصياغات وقفا على القضايا المعرفية فقط بل جاوزتها إلى الامور السياسية ايضا. فوقفت لذلك وراء قادة الثورة الفرنسية، واستعمل أولئك القادة أفكار (مدرسة الايديولوجيا) كسلاح لا يستغنى عنه في الصراع ضد العقائد السياسية والدينية المتسلطة التي اعتمد عليها النظام السابق في الحكم.

## 2.2 — تحليل عبد الله العروي للايديولوجيا.

لعل الأستاذ عبد الله العروي أول كاتب مغربي استخدم بغزارة لفظ الايديولوجية في انتاجه الفكري، وهذا مايتضح عند الاطلاع على مؤلفاته مثل "الايديولوجية العربية المعاصرة" أو "العرب والفكر التاريخي" أو "مفهوم الدولة" أو "مفهوم الحرية" أو "مفهوم الايديولوجية". والسبب في ذلك يرجع إلى ان الأستاذ كان من المغاربة الأوائل الذين تبنوا الفكر اليساري وعملوا على نشره ومناصرة الايديولوجية الماركسية الاشتراكية. إذ بما أن الكتابات الماركسية في الشرق والغرب الأوربي كانت أكثر الكتابات استعمالا لمفهوم الايديولوجية خصوصا في العقود الثلاثة الأولى للنصف الثاني من القرن العشرين ، بات من الضروري أن يكون لهذا الاستعمال صدى لدى الكتاب المغاربة الماركسيين. أضف إلى هذا أن الأستاذ العروي يتميز بتكوين فلسفي لا بأس به خاصة فيما يتعلق بالفلسفة الأوروبية في عصر النهضة والقرون

المتأخرة . ومفهوم الايديولوجية كما سيتبين من إبداع الفلسفة الأوروبية زمن الثورة الغربية. وقد تعرض العروي لتحليل مفهوم الايديولوجية في كتابه "مفهوم الايديولوجية "

يقول الأستاذ العروي في مقدمة هذا الكتاب : « إن مفهوم الايديولوجيا ليس مفهوما عاديا يعبر عن واقع ملموس فيوصف وصفا شافيا، وليس مفهوما متولدا عن بديهيات فيحد حدا مجردا، وإنما هو مفهوم اجتماعي وتاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة، انه يمثل "تراكم معان" مثله في هذا مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة أو الحرية أو المادة أو الإنسان»، ثم يقرر « أن كل نقاش حول مفهوم الايديولوجيا يستلزم الاطلاع على أصله وصيرورته وبالتالي على المذاهب الفلسفية المتعلقة به»<sup>85</sup>.

يقترح العروي تعريب كلمة ايديولوجيا لتصبح على وزن افعوله اي (أدلوجه) ويعرض لمعنى الأدلوجة كقناع وكنزرة كونية، وكعلم للظواهرات. أولا - الأدلوجة كقناع : يندرج تحت هذا المعنى استخدام القرن الثامن عشر الذي يرى الأدلوجة عبارة عن الافكار المسبقة الموروثة من عصور الجهل والاستعباد والاستغلال.

واستخلص مانهايم في كتابه : "الايديولوجيا والطوباوية" أن الايديولوجيا هي الابتعاد عن الواقع والعجز عن ادراكه، من هنا كانت الحركة الاشتراكية تتعت الليبرالية بأنها ايديولوجية، بينما تتعتها هذه بأنها

---

<sup>85</sup> - د . عبد الله العروي: " مفهوم الايديولوجيا " المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء

طوباوية. ويرجع عجز الايديولوجيا إلى أنها متعلقة بوضع تجاوزه التطور، في حين يرجع عجز الطوباوية إلى أنها متعلقة بمستقبل مستبعد التحقيق. ان كل منظومة فكرية تكتسي صبغة ايديولوجية أو طوباوية حسب الظرف التاريخي الذي تظهر فيه والفئة الاجتماعية التي تستعملها. فقد كانت الليبرالية في القرن الثامن عشر طوباوية ثم انقلبت إلى ايديولوجيا في القرن اللاحق. ويندرج مفهوم الايديولوجية والطوباوية تحت مفهوم واحد هو الوعي الزائف. إن المثقف الحر من كل انتماء هو وحده القادر على الانتقال من منظور إلى منظور وهو الذي يصل إلى الوعي الصادق والموضوعية، لانه يقارن بين الايديولوجيات وينقد الواحدة من منظور الاخرى في حين لايمكن لمعتنق ايديولوجية معينة أن يفعل ذلك.

ثانيا - الأدلوجة كنظرة كونية : الأدلوجة تعبر عن مصالح فتوية إذا نظرنا إليها في إطار مجتمع آني، ولكنها نظرة إلى العالم والكون إذا نظرنا إليها في إطار التسلسل التاريخي . فالفلسفة الالمانية ممثلة بالرومانسيين وهيغل تعتبر أن كل حقبة تاريخية تتميز بروح خاصة بها هي تجسيد "الروح المطلقة" ، هذه الروح تحل في النتاج الفكري وأثارتك الحقبة ولاسبيل إلى فهم فكر و ثقافة اية حقبة تاريخية بدون فهم روحها الخاص. إن كل ثقافة تمثل "الروح المطلقة" في فترة معينة، فهي بالنسبة للفترة اللاحقة ناقصة ولكنها بالنسبة للتاريخ العام تامة كاملة.

ثالثا - الأدلوجة / علم الظواهر : تحت هذه المعنى يتطرق العروبي إلى نظرية ماركس حول الأدلوجة أو كما يسميها (ادلوجياء ماركس).

ينتقل ماركس إلى دراسة الأسباب الواقعية التي تمنع الذهن البشري من ان يعكس بنية الاشياء الحقيقية، فيتجه إلى نظرية الاستلاب الناجم عن

توزيع العمل الاجتماعي. فنظرا إلى انفصال الشغل بالفكر عن الشغل باليد يتصور المفكر أن ما يجري في ذهنه منفصل تماما عما يقوم به غيره من عمل جسماني. هذا من جهة، ومن جهة ثانية يعزل التوزيع العامل عن وسائل عمله، فتصبح وسائل العمل قوة يتخيل الفرد أنها قوة خارجية عنه ومتحكمة فيه.

إذا هناك ارتباط بين الظاهرات التالية: الملكية الفردية، فصل العامل عن وسائل عمله، توزيع العمل، الوعي المزيف، والعلاقات بين المفاهيم السابقة علاقات تولدية: الملكية الفردية تكمن وراء سلب العامل من وسائل العمل، والتوزيع وراء الاستلاب، والاستلاب وراء الوعي المزيف<sup>86</sup>.

### 3.2 - تحليل ونقد .

في كتابه "الايديولوجيا العربية المعاصرة" حاول الأستاذ العروي أن يدرس الوضع الثقافي والسياسي الذي سيطر على المجتمع العربي في عصر النهضة. لقد كانت هذه الدراسة تتسم بنوع من العمق والجدية. بيد أنه كان أثناءها أسير فكر ايديولوجي بالرغم من موقفه النقدي من كل تصور ايديولوجي. وهذا يؤكد ما أشرت إليه آنفا من أن الموضوعية في العلوم الإنسانية والبحوث الاجتماعية شيء صعب المنال، وإن الباحث في هذه المجالات لا يمكنه التخلص من سلطة العامل الذاتي. إن شرح سلفية محمد عبده مثلا بالايديولوجية البورجوازية، وفهم عقلية وثقافة المسلمين من

<sup>86</sup> - منير الخطيب: "مفهوم الايديولوجيا في الفكر العربي المعاصر" (بتصرف) مجلة

الوحدة، ع 75، دجنبر 1990، ص 116 - 117 - 118.



تصور ماركسي، يفيد أن باحثنا قد استعمل أدوات منهجية مستوردة وأنه بذلك يكرس فكرا استغرابيا دخيلا.

أما حين يطبق الأستاذ العروي بعض المصطلحات الاجتماعية والسياسية كالبورجوازية والاقطاعية والكنسية على المجتمع العربي فهو يعبر عن نوعين من الاستغراب : استغراب ايديولوجي ويتجلى في ولائه للإيديولوجيا الماركسية، واستغراب فكري فلسفي يظهر في تعلقه بالمصطلحات والمفاهيم الاجتماعية والسياسية الغربية، ومحاولة إسقاطها وتطبيقها على مجتمعاتنا التي تختلف حضارة وثقافة وتاريخا عن المجتمعات الغربية.

هل عرفت مجتمعاتنا الإسلامية الحياة الدينية الكنسية أو النظام الاقطاعي أو الثورة البورجوازية ؟ كلا إنها لم تعرف ذلك والتاريخ خير شاهد. إلا أن الأستاذ العروي عندما تقمص الايديولوجيا الماركسية أوحث إليه بإصدار هذه الأحكام "العلمية". كيف لا والماركسية "علم العلوم" !! فصار في نفقه الفلسفي الايديولوجي ضاربا عرض الحائط بكل الخصوصيات الحضارية والثقافية للمجتمعات الإسلامية.

وفيما يتعلق بمفهوم الايديولوجيا، فإن واقع المجتمعات الإسلامية يلفظه أيضا لانه غريب عنه ولا ينطبق عليه، ولأبأس، هنا، من الإشارة إلى رأي آخر في موضوع الايديولوجيا مغاير لوجهة نظر كاتبنا، لقد قلت فيما سبق : كانت مدرسة دستورت دوتراسي تسعى في البداية لأن تكون علما للمعاني والأفكار المجردة، يدرس نشأتها وتاريخ تطورها بدءا من الاحساسيات الأولية التي اهتم بها عصر العقل (القرن 17م) خاصة جون لوك وكوندياك. ولم تكن تلك الصياغات وفقا على القضايا المعرفية فقط بل جاوزتها إلى

الأمر السياسي أيضا. فوقفت بذلك وراء قادة الثورة الفرنسية، واستعمل أولئك القادة أفكار (مدرسة الايديولوجيا) كسلاح لا يستغنى عنه في الصراع ضد العقائد السياسية والدينية المتسلطة التي اعتمد عليها النظام السابق في الحكم.

لكن ألا يمكننا ان نتساءل عن أصول هذه الفترة المؤثرة؟ أو كيف نفسر الظهور الفجائي لقوة هذه الأفكار؟

مما لاشك فيه أن هناك عوامل كثيرة مهدت لهذه الظاهرة وعلى رأسها حركة التنوير تلك الحركة الفكرية الفلسفية (القرن 18م) التي كانت تنادي بالتقدم وتقديس العقل وحده وتحارب الدين الكنسي والتقاليد. غير أن السبب العميق والمباشر، يرجع إلى ذلك الفراغ الناتج عن القطيعة الفكرية والروحية مع الماضي ومع السماء. لقد شعر الأوروبيون، وخاصة مفكري الحركة التنويرية ان الحضارة الأوروبية الحديثة - التي شرع في بنائها- هي أول حضارة إنسانية متقدمة بكل ماتحمل كلمتا انسانية وتقدم من معنى، وان الماضي أو على الأقل ماضي القرون الوسطى ظلام دامس وأن مستقبل الحضارة الحديثة نور ساطع. لقد أقصت القطيعة روح الثقافات القديمة والمعاصرة باستثناء جانب من الهيلينية اليونانية.

وبعدما كان الأوروبي بالأمس القريب يقدر مبادئ الدين الكنسي، ويملأ قلبه بأفكار مصدرها السماء إذا به يسقط فجأة في فراغ ويشعر بخواء رهيب اثر حدوث تلك القطيعة الفكرية والروحية وبعد نبذ كل أنواع التدين. لكن هذا الفراغ وهذا الخواء يجب ملؤهما والا تمزق الإنسان. ومن هنا كانت قوة الأفكار وقوة الايديولوجيات. فبقدر ماكانت هذه الافكار أساسا لروح الحضارة الصناعية كانت أيضا بلسما لذلك التمزق الباطني الذي أحدثته

القطيعة الروحية الفجائية، لابد للإنسان أن يقدس شيئاً. والأوربي الذي أعرض عن تقديس مبادئ الكنسية وعرض عن السماء، قدس الأفكار وولى وجهه شطر الارض. فتقادفته الأفكار والفلسفات ودحرجته الايديولوجيات من ليبرالية واشتراكية وديموقراطية إلى غير ذلك . " تجلت هذه الايديولوجيات التي ستحاول رد الثقة إلى نفوس الأوربيين المتأثرة بفعل القطيعة - في الفكر الليبرالي والديموقراطي ومن جهة أخرى في الفكر الاشتراكي وكذلك في الفكر العلماني " <sup>87</sup>.

ويمكن اعتبار الفكر البورجوازي أول نسق فكري حديث تبلور في إطار فكر ايديولوجي، ذلك أن الطبقة البورجوازية الصاعدة قبيل اندلاع الثورة كانت تدعو إلى تقويض المجتمع الإقطاعي وإقامة مجتمع جديد تسوده العدالة والحرية، غير أن حاجاتها إلى إطار فكري تستند إليه كانت ضرورية، ومن هنا تبنت البورجوازية فلسفة التنوير واتخذت منها المرآة التي عكست فيها رؤيتها لنفسها وللعالم، وهي أيضاً المرآة التي أسقطت عليها الصورة التي ينبغي للطبقات الأخرى ان تتعرف بها. وبما أن فلسفة التنوير فلسفة عقلانية فإن البرجوازية الناشئة ندت بكل سلطة لاتقوم على العقل، وبالتالي هاجمت سلطة الاقطاعيين التي تستمد مشروعيتها من تقاليد بالية وآراء ذاتية مناقضة للعقل.

ولما تبنى البورجوازيون المبادئ الإنسانية ومبادئ العقل وواعدوا الشعب الفرنسي بإقامة العدالة والقضاء على الظلم والفساد وإرساء أسس العلم ، تم لهم الوصول إلى الحكم بعد أن أذكوا نار الثورة الفرنسية بأفكارهم الاجتماعية ومواقفهم السياسية إلى جانب الشعب المتهور.

<sup>87</sup> - Jean Baechler ;(*Qu'est-ce que l'ideologie*)Ed . Callimard 1976 France . p .116

لكن ما أن استتب الأمر لصالح الطبقة البورجوازية هذه حتى انطفت  
الروح الثورية، وتحولت هذه الطبقة إلى أسرة محافظة وظهرت نياتها  
الأنثوية، وعاد الفتك بالإنسان الفرنسي والأوربي عامة، وعاد الاستغلال من  
جديد. فظهر استخدام الأطفال والنساء في المصانع الأولى الناشئة وما أشبه  
ذلك من ألوان الظلم والعذاب وكان من نتائج ذلك ظهور الحركة اللاعقلانية  
أو الرومانسية والتي قامت كرد فعل ضد الحركة العقلانية وخصوصا  
العقلانية البورجوازية . ويذهب (جان باكلير) في كتابه : "ماهي  
الايديولوجيا" إلى أن « الطلب الايديولوجي ( أو الرغبة في التأدلج) حاد  
وقياسي لدى المجتمعات الغربية منذ القرن الثامن عشر وكذا عند الشعوب  
البدائية، ويضيف من ناحية أخرى، بأن الايديولوجيا تعبير عن انحراف  
تدريجي للمعرفة... وهكذا يتضح التناقض الصارخ التضمن في  
الحداثة أو الثقافة العصرية. ذلك أن الاشخاص الأذكاء والمتقنين منهم  
في نفس الوقت، أكثر الناس بلاهة وأشدّهم غباء ، إن الأفراد المتقنين  
أصبحوا ضحية الفصام النفسي والشخصي (الشيزوفرينيا) الناتج عن كون  
تقدم وتطور العلم والمعرفة مصاحب بتطور ونمو موازي بالنسبة  
لفقدان الواقع وضباب العقل السليم »<sup>88</sup>.

<sup>88</sup>—Jen Baechler , *Qu'est-ce que l'ideologie*, Ed / Callimard 1976 France P394

## الفصل الثاني:

### الاستغراب وقضية التراث

( د. محمد عابد الجابري نموذجاً )

1 – تمهيد

2 – موقف الجابري من التراث

1.2 – استغراب على مستوى المنهج

2.2 – الانتصار للعقلانية

## 1 - تمهيد:

ترجع الجذور التاريخية لقضية التراث والمعاصرة في العالم الإسلامي إلى حملة نابليون على مصر. ومع بزوغ فجر القرن التاسع عشر الميلادي، أخذت القضية تفرض نفسها ثقافيا وسياسيا في مختلف البلدان العربية والإسلامية. وما الإصلاحات الاقتصادية والسياسية والعسكرية والبعثات الطلابية إلى أوربا ومحاولات تحديث المجتمع الإسلامي إداريا وعسكريا إلا صورة من الصور التي تعكس حدة تلك القضية وتجسد روحها. غير أن الشكل الذي تبلورت فيه هذه القضية والمسار التاريخي الذي عرفته أثر فيهما عاملان أساسيان: أولهما داخلي والثاني خارجي.

فالأول يتلخص في عامل الانبهار الذي أصيب به العالم الإسلامي إثر الصدمة الحضارية التي انتابته بعد اطلاعه على قوة الأوربيين وتفوقهم، وذلك قبل مجيء الاستعمار ببضعة عقود. وقد نتج عن حالة الانبهار هذه ظهور موقفين متقابلين : موقف يميل أصحابه إلى تقليد الحضارة الغربية ومحاكاتها والذوبان فيها عبر الانسلاخ التام عن التراث الإسلامي، وهذا الفريق يجسد الاستغراب بأدق أوصافه ومعانيه. وقد بلغ بهم الاستسلام وضعف الشخصية مبلغا أصبحوا معه موقنين بعدم جدوى كل محاولة للإبداع والابتكار والاعتماد على الذات. وموقف مقابل له أثر التفوق على الذات وأدار ظهره لكل ما يتعلق بالحضارة الغربية ولاذ بالتراث يحمي به ذاته من سهام الغرب السامة. وطفق أصحابه يمجدون التراث الإسلامي ويعتزون بالآباء والأجداد ويفتخرون بإسهاماتهم المشرقة في ميدان الفكر

والحضارة واستهدفوا بهذه الطريقة تجاوز حالة الشعور بالذل والهوان بسبب الصدمة الحضارية.

والعامل الثاني الخارجي يتمثل في طبيعة الحضارة الغربية وجوهرها. فقد ورث الأوروبيون عن أجدادهم الرومان حب السيطرة واستعمار الشعوب واستعبادها. إضافة إلى هذا استعملوا كل الوسائل لكي يقنعوا شعوب العالم بأن الحضارة الأوروبية وقيمها هي المقياس الوحيد لكل نهوض وتقدم. وكانت البحوث والدراسات " العلمية " والاجتماعية على رأس هذه الوسائل وكمثال على ذلك ظهور وتطور الدراسات الانتولوجية والانتربولوجية. والتاريخ يثبت بأن نشأة الانتولوجيا والانتربولوجيا تزامنت مع بدايات التدخل الأوربي في العالم. ولعل (لوفي برويل ) الانتربولوجي الفرنسي كان من الأوائل الذين سعوا في إثبات تفوق الغربيين والجنس الآري عموماً، وذلك في كتابه "عقلية ما قبل المنطق" حيث أثبت أن "الشعوب البدائية" ومن شابهها من الأمم المتخلفة مفطورة على التفكير اللامنطقي.

وخلاصة القول إن الثقافة الغربية تسودها نزعة مؤداها أن الإنسان الغربي هو النموذج الأمثل للإنسان وبالتالي ينبغي الإقتداء به. ويسعى الغربيون ، حكاما ومتقنين ، مباشرة أو غير مباشرة ، لإقناع العالم بهذه الفرضية. وبما أن الموطن الأصلي لقضية التراث والمعاصرة هو الغرب وأن هذه القضية التي عرفها الغرب منذ مطلع عصر النهضة تعتبر جزءاً لا يتجزأ من ثقافته، وأن ثقافته بطبيعتها تنزع إلى إلغاء غيرها من الثقافات والحلول محلها، كان من المنطقي أن تثار هذه القضية في البلاد الإسلامية التي خضعت للاستعمار. إذن لم تكن قضية التراث والمعاصرة لتثار في العالم الإسلامي ولتأخذ الشكل والمسار التاريخي المعروف لولا حدوث



عاملِي الانبهار وهيمنة الحضارة الغربية. وفي رأبي أن هذه القضية بالشكل المعروف مفتعلة ومستوردة أكثر من كونها تعبير عن تطور طبيعي وذاتي للثقافة في المجتمعات الإسلامية.

غير أن هناك العديد من المثقفين المتشبعين بالتراث وروحه تخطوا هذا الطرح الهزيل لقضية التراث التي يرونها تتمثل في بعث روح حضارية تربط الحاضر بالماضي، وتؤكد عل الأصالة تأكيداً على المعاصرة. ورغم أنهم لا يؤمنون بشد العربة إلى الورا ولا الالتزام الحرفي بكل جوانب الماضي، بل يؤكدون على عوامل التقدم الحضارية، فإنهم يضعون إطاراً عاماً للتطور يحكمه الوحي الإلهي الذي ينبغي أن يشكل روح الحاضر ودستوره العام، كما كان في عصور الإسلام الذهبية وهذا التيار يمثل الاتجاه السلفي الذي اشتدت قوته في العقود الأخيرة، وعبرت عنه وسائل الإعلام بـ "الصحة الإسلامية". ومما لا شك فيه أن كثيراً من الكتاب المغاربة المعاصرين تناولوا موضوع التراث والمعاصرة انطلاقاً من مذهبهم الفكري أو رؤيتهم الثقافية والسياسية. ويعتبر الدكتور محمد عابد الجابري أبرز من كتب في الموضوع حتى أضحت كتاباته مادة للبحث والدراسة النقدية سواء في المغرب أم في المشرق.

وفيما يلي سيتم عرض وتحليل موقف الدكتور الجابري من قضية التراث مع محاولة استجلاء الطابع الاستغرابي المهيمن على ذلك الموقف.

## 2 - موقف الجابري من التراث .

يرى بعض الكتاب والنقاد أن الدكتور محمد عابد الجابري - رغم تأثره بالأطروحة الماركسية وبالاتجاهات العقلانية للفلسفة الأوروبية - اهتم بمسألة التراث وأشاد بأهميتها وقيمتها عندما أثار إشكالية تحديث العقل العربي. في حين نلمس في موقف الدكتور العروي مثلاً ميلاً جلياً إلى نبذ التراث وتجاوز كل ماله علاقة بالماضي. «وموقف الأستاذ العروي - كما نرى - موقف يغلب عليه الطابع المثالي سواء في تبنيه للماركسية على هذا النحو التجريدي، أو نقده للتراث وموقفه الانتقائي منه، أو رؤيته للواقع الاجتماعي والاقتصادي أو تحديده لطريق العصرية والثورة. إن ماركسيته تفتقد الجدل الموضوعي والادراك العيني لحقائق حركة الواقع العربي في تنويعاته المختلفة. ومن هذا الموقع التجريدي كانت نظرتة إلى التراث ونظرتة إلى العصرية».<sup>89</sup>

إن الدكتور الجابري يدعو إلى الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي ويصفه بالعالمية والشمولية والتاريخية، ويعتبر إعادة قراءته واستيعابه وتمثله شرطاً أساسياً لنهضة فكرية وحضارية صحيحة. كما يحمل على من يحاول دراسة التراث اعتماداً على مناهج أجنبية ومستوردة تتنافر مع طبيعة الموضوع وخصوصياته «... إذن فالصورة "العصرية" الاستشراقية الرائجة في الساحة الفكرية والعربية الراهنة عن التراث

<sup>89</sup> - محمد أمين العالم: "الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر"

مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 1988، ص18.

العربي الإسلامي: سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين أو ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، صورة تابعة. إنها تعكس مظهرا من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية... ولكن ماذا يبقى بعد ذلك؟

هناك أخيرا صورة "عصرية" أخرى ماركساوية الإدعاء أخذت تزاحم، منذ بضع سنين، الصورة الاستشراقية لتراثنا. هذه الصورة الماركساوية تتميز عن سابقتها بكونها تعي تبعيتها ل "الماركسية" وتفاخر بها. ولكنها لا تعي تبعيتها الضمنية لذات الإطار الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقية لتراثنا. إن "المادية التاريخية" التي تحاول هذه الصورة اعتمادها، كمنهج مطبق وليس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل إطار المركزية الأوروبية: إطار "عالمية" تاريخ الفكر الأوربي، بل التاريخ الأوربي عامة، واحتوائه لكل ما عداه، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتجاه فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي لجعل الصورة الماركساوية لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على فهم "من خارج" لهذا التراث».<sup>90</sup>

«وأننا لا أوافق الأستاذ طيب تزيني على دراسته للفكر العربي في العصر الوسيط تلك الدراسة التي اعتمد فيها بصورة ميكانيكية تصنيف آراء المفكرين المسلمين إلى مثالية ومادية».<sup>91</sup>

<sup>90</sup> — د. محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة" (دراسات ومناقشات)، المركز الثقافي

العربي، بيروت — الدار البيضاء، 1991، ص 29.

<sup>91</sup> — د. محمد عابد الجابري "التراث والحداثة"، ص 112.

وفي الفصل الثاني من كتاب "الخطاب العربي المعاصر" انتقد الجابري موقف كل من السلفي والليبرالي والماركسي من التراث، وانتهى إلى أن الأصالة والمعاصرة تتلخص في التحرر مما اسماه "بالنموذج السلف" أي من كل نظرة سلفية سواء كانت ليبرالية أو ماركسية أو سلفية «السلفي الليبرالي وجميع الأسماء الإيديولوجية العربية الأخرى لا تستطيع (...)، نحن العرب جميعا لا نستطيع (...)، أن نفهم ولا أن نعي ولا أن نمارس الأصالة والمعاصرة، لا نستطيع أن نجدد فكرنا ولا أن نشيد حكما للنهضة "مطابقا" مادنا محكومين بسلطة النموذج السلف سواء كان التراث أو الفكر المعاصر أو شيئا منهما.

نعم الإنسان بطبيعته يفكر من خلال نموذج، ولكن فرق بين نموذج يؤخذ كـ "رفيق" للاستئناس به وبين نموذج يؤخذ كـ "أصل" يقاس عليه. النموذج فيما يتخذ أصلا سلفا يصبح سلطة مرجعية ضاغطة قاهرة تحتوي الذات احتواء وتفقدتها شخصيتها واستقلالها... وإذن، فما يجب البدء به هو معرفة الذات أولا، هو فك أسرها من قبضة النموذج - السلف، حتى تستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملًا نقديًا. وذلك طريق الأصالة والمعاصرة معا».<sup>92</sup>

يتضح مما سبق أن الدكتور عابد الجابري يسعى إلى وضع ثوابت متينة لموقف جديد من التراث، موقف مؤسس على نوع من المرونة في التعامل معه عبر وسيلة نقدية فعالة مع الحرص على إقامة مسافة أو فاصل معقول بين الدارس والمدرس (التراث) لتلافي صفة السلطة والهيمنة التي يملكها

<sup>92</sup> - د. محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي الدار

البيضاء، 1982، ص 56 - 57.

هذا الأخير تجاه ذواتنا وبالتالي العمل على "تشيئته" ، كما يقولون ، وتجريده مما يتمتع به من القداسة والتأثير . ومن هنا نلمس في كتاباته التراثية حملة قوية ضد النزعة السلفية التي يراها مؤسسة ابستمولوجيا على طريقة في التفكير نعتها بقياس الغائب (المستقبل) على الشاهد (الماضي). هذا القياس يعتبره الأستاذ الجابري العائق الأول في وجه النهوض بالفكر العربي الإسلامي، وبالتالي فإنه يدعو إلى إقامة قطيعة ابستمولوجية مع الفهم السلفي للتراث عبر إخضاع العقل العربي لعملية نقد وتفكيك صارمين واستئصال الثابت البنيوي (قياس الغائب على الشاهد) من الجذور. لكن الجابري يرى أن هذا المشروع الطموح لن يتحقق إلا بالاستعانة بمنهج يقوم على معالجة التراث معالجة بنيوية تاريخية وإيديولوجية.

## 2.1 — استغراب على مستوى المنهج .

إذا كان الأستاذ عابد الجابري لم يذخر جهدا في توجيه اللوم لأصحاب "النموذج السلف" في دراسة التراث ونعتهم بالتقليد والتبعية والذوبان في شخصية الآخر، فلم، يا ترى، يسمح لنفسه باستخدام الطرق والأدوات المنهجية الغربية المنتمية إلى العالم الغربي الليبرالي في تحليل وفهم التراث العربي الإسلامي؟ ألا يعبر هذا عن تناقض صارخ؟

يقول الأستاذ عابد الجابري في كتابه "نحن والتراث": «كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟ تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه هنا. إنه منهج تحليلي، ولكن لا بمعنى رد المركب إلى البسيط أو البسائط التي يتألف منها، كما يفعل العالم الكيميائي حين يحلل الماء، وهو مركب، إلى العنصرين البسيطين اللذين يتألف منهما: الأكسجين والهيدروجين، لا. إن التحليل في المنهج الذي نمارسه شيء آخر مختلف تماما: إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بنى. وإذا كان صحيحا أن لكل مركب بنية فإن تحليل المركب يختلف عن تحليل البنية: تحليل المركب يعني عزل العناصر التي يتألف منها وفرزها، في حين أن تحليل البنية معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقة الثابتة في إطار بعض التحولات. إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها هذا النوع من التحليل هو ما أسميه هنا بـ "التفكيك": تفكيك العلاقات الثابتة

في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات. وهذا يندرج تحته، كما هو واضح، تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمي إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثأوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسر مغلق، كميدان للامعقول مستغن عن المعقولية بفعل النقاد الذي يجعل التراث مقطوع الصلة عن زمانيته وأسباب نزوله»<sup>93</sup>.

ويقول أيضا: «لابد من التمييز بين خطوات ثلاث في البحث، من أجل تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية في دراسة التراث:

الخطوة الأولى قوامها المعالجة البنيوية، ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا. إن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت يغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد. هذا يقتضي محورة فكرة صاحب النص (مؤلف، فرقة، تيار...) حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل الكل. إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها): يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسابقات التراثية أو الرغبات الحاضرة... يجب وضع كل ذلك القوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.

<sup>93</sup> - د. محمد الجابري: "التراث والحداثة" ... ص 47 - 48.



والخطوة الثانية هي التحليل التاريخي. ويتعلق الأمر أساساً بربط فكرة صاحب النص، الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية. إن هذا الربط ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينالوجيته، وضروري لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة. والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه.

أما الخطوة الثالثة فهي الطرح الايديولوجي، ونقصد الكشف عن الوظيفة الايديولوجية، الاجتماعية والسياسية، التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه. إن الكشف عن المضمون الايديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه، لإعادة التاريخية إليه»<sup>94</sup>.

وجاء في كتابه "الخطاب العربي المعاصر" سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو "قراءات" مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى "كانت" أو "فرويد" أو "باشلار" أو "التوسير" أو "فوكو" بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها»<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> — د. محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة"، ص 31 — 32.

<sup>95</sup> — د. محمد عابد الجابري: "الخطاب العربي المعاصر"، ص 12.

إذا ما تم احصاء عدد الكلمات الواردة في كتاباته التراثية والمتعلقة بالبنوية (بنية - بنيات - بنى - بنيوي - إلخ) نجدها تربو على المآت لما يدل على أن كاتبنا أكثر ما يكون متأثراً بالمنهج البنوي. ولعل من المناسب تقديم صورة عن البنوية قبل الوقوف على بعض الأخطاء التي وقع فيها الكاتب من جراء تطبيقه للمنهج البنوي على التراث العربي الإسلامي.

أكد (روجيه باستيد) في ندوة أقيمت سنة 1960 في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا بباريس تحت عنوان «مصطلح البنية واستعمالاته في العلوم الاجتماعية»، بأن لفظ «بنية» استعير في البداية من الهندسة، وبقي حتى نهاية القرن السابع عشر الميلادي محتفظاً بمعناه الاشتقاقي والذي يفيد حسب قاموس (ليتري): «الشكل أو الأسلوب الذي بنيت وفقه بناية معينة». ثم استخدمه النحويون وعلماء التشريح. وفي القرن التاسع عشر الميلادي حل (هربرت سبنسر) النظام الاجتماعي بلغة البنيات والوظائف. وأثار (راد كليف براون) قضية التشابه بين البنية العضوية والبنية الاجتماعية. ومن ناحية أخرى تأثر (لويس موكان) في تحليله البنوي لقبائل إيروكوا البدائية ببنيوية كل من (ماركس) و(انجلز). ولما شرع (كلود ليفي ستراوس) في صياغته لفكره البنوي كان مسئلهما اعمال كل هؤلاء بالاضافة إلى علم اللغة وعلم النفس.

ومن "البنى الأولية للقراية" إلى "الفكر المتوحش" ومن "المدارات الحزينة" إلى "المطبوخ والنبيئ" ومن "أصل آداب المائدة" إلى "من العسل إلى الرماد" حقق ليفي ستراوس تحويل النموذج الألسني، منتقلا من نظرية في

اللغة إلى نظرية في القرابة إلى نظرية في العقل إلى نظرية في الاسطورة منتهيا إلى نظرية عامة في المجتمعات.

بل إن كتابا آخرين وسعوا تطبيق هذا النموذج حيث شمل النقد الأدبي والاقتصاد والسياسة والتاريخ. فقد استعمل الاديب الفرنسي (رولان بارت) المنهج البنيوي في كتاباته الأدبية والنقدية، ومال (جاك لاكان) إلى نفس الاتجاه في علم النفس والتحليل النفسي، كما اكتسحت البنيوية المجال البيداغوجي ومجال الهندسة المعمارية وعلم الاجتماع والفلسفة والانثروبولوجيا التي اثرت فيها تأثيرا عميقا.

ومن ناحية أخرى، فإن البنيوية نظرية تعتبر اللغة مجموعا مركبا تتمتع فيه العلاقات بين الالفاظ بأهمية كبيرة، كما انها نظرية تضع الكائن البشري في المرتبة الثانية بعد البنيات الاقتصادية (التوسر)، أو الاجتماعية - الانتولوجية (ليفى سترأوس) أو التحليلية النفسية (لا كان) وهي في الأخير رد فعل ضد الوجودية من جهة وفلسفة التغيير الجذري من جهة أخرى.

«وتتميز البنيات بكونها تستطيع أن تضبط نفسها، هذا الضبط الذاتي يؤدي إلى الحفاظ عليها، وإلى نوع من الانغلاق. وتعني هاتان الخاصيتان أن التحويلات الملازمة لبنية معينة لا تؤدي إلى خارج حدودها ولكنها لا تولد إلا عناصر تنتمي دائما إلى البنية وتحافظ على قوانينها، وهكذا وبهذا المعنى تنطوي البنية على نفسها، ولكن هذا لا يعني أن البنية المعنية لا تستطيع الدخول في شبكة على شكل بنية فرعية ضمن بنية أخرى أوسع مجالا»<sup>96</sup>. ويرى (جان بياجيه) أيضا أن الحلم الأكبر لكثير من البنيويين هو تثبيت البنيات فوق دعائم لازمانية شبيهة بدعائم الانظمة المنطقية الرياضية.

<sup>96</sup> — J. Piaget "le structuralisme" Ed. puf Paris 1968. p13

إن المقولة الأساسية في المنظور البنيوي ليست هي مقولة الكينونية بل مقولة العلاقة. والاطروحة المركزية للبنيوية هي أسبقية العلاقة على الكينونة، وأولية الكل على الأجزاء. فالعنصر لا معنى له إلا بعقدة العلاقات المكونة له، ولا سبيل إلى تعريف الوحدات إلا بعلاقاتها فهي أشكال وليست جواهر، ولأجل هذا فإن ما يدخل في الاعتبار ليس الوقائع وإنما العلاقات بين الوقائع. وبما أنه واضح كل الوضوح بأن الواقعة لها معناها وبدونه لا يمكن تحديد ما هيته، فإن ليفي ستروس يتذرع بالألسمية من أجل الخروج من أسر اللامنطق الذي يقع فيه. ومن تعاليم الألسمية أن الأصوات لا معنى لها، والمعنى هو للكلمة المؤلفة من تمازجها. ويمكن أيضا فهم المعنى الذي أعطاه ليفي ستراوس لبنياته من خلال التفسير الانتروبولوجي التالي: «إذا كان النشاط اللاواعي للذهن يشتمل على فرض الأشكال على المضمون، وإذا كانت هذه الأشكال هي نفسها أساسا لجميع الإذهان القديمة والحديثة، البدائية والتمدنية — كما تبينه دراسة الوظيفة الرمزية بكثير من الوضوح في تعبيرها عن نفسها عبر الكلام — فيجب وكفي الوصول إلى البنية غير المتوعية الكامنة تحت كل مؤسسة وتحت كل تقليد وذلك للحصول على مبدأ للتفسير يصلح للمؤسسات أخرى وتقاليد أخرى، شرط أن ندفع بالتحليل بعيدا»<sup>97</sup>

إن البنية في نظر (ك.ل. ستروس) نظام آلي له آلياته الخاصة التي تعمل بطريقة رمزية لاشعورية بحيث يمكن القول بأن كل بنية لا بد أن تكون "بنية تحية" لأنها في صميمها آلية لاشعورية تكمن خلف العلاقات المدركة،

<sup>97</sup> — C.L. Strauss: "Anthropologie structurale" Ed. Plon Paris 1976 p. 28

وتعمل من وراء الوعي المباشر للأفراد. وهذا يجعلنا نستنتج أن الأفراد يسلكون سلوكا جبريا.

لكن ماهي العلاقات بين البنيات والعقل؟ وهل تصدر البنيات عن العقل، بل كيف يتصور ك. ل. ستراوس العقل في هذا الإطار؟  
في هذا الصدد يقول ج. بياجيه: «إن البنيات ليست جواهر صورية ذلك أن ل. ستراوس ليس فينومينولوجيا ولا يؤمن بالمدلول الأولي ل "الأنا" أو التجربة المعاشة" أما الصيغ التي تعاود بلا انقطاع فهي إنما تصدر عن "العقل" أو عن عقل إنساني مماثل دوما لنفسه، ومن هنا أوليتها على العامل الاجتماعي (على عكس أولية العامل الاجتماعي على العقل الذي ينتقدها عند دور كايم) وعلى العامل العقلي (ومن هنا التسلسلات المنطقية التي تربط فيما بين العلاقات العقلية) وبالأحرى الجهاز العضوي الذي يفترض بحق تفسير الانفعال الشعوري ولكنه ليس مصدر البنيات. غير أن المسألة تزداد حدة: ماهو نمط وجود العقل أو الذهن إن لم يكن اجتماعيا أو عقليا أو عضويا؟»<sup>98</sup>.

ويتابع جان بياجيه معبرا عن رأي ل. ستراوس في هذه النقطة : «إذا أمكن القول بأن أي سياق حيوي هو سياق "معقل" فيمكن القول بأن الحياة هي حياة هندسية... ونستطيع أن نذهب اليوم في التأكيد بأنه، أي العقل، يعمل في نقاط عديدة جدا مثل آلة أحيائية أو "ذكاء صناعي". لكن من هذا المنظور ماذا يصبح العقل الإنساني المماثل لنفسه دائما؟ يقول ك. ل. ستراوس: ليكن البرهان استمرارية " الوظيفة الرمزية". ونعترف بأننا لم نفهم

<sup>98</sup> — "le structuralisme" ، ص 91. J. Piaget

مبدأ ما الذي يبقى هذا «العقل معزرا إذا جعلنا منه مجموعة تصورات دائمة عوضا عن نتاج مستمر لبناء ذاتي متواصل»<sup>99</sup>.

ويشكل مفهوم اللاشعور عنصرا أساسيا في المنظومة البنيوية. كما أن ليفي سترأوس كثيرا ما صرح بأنه مدين في فكرة لبعض أعمال فرويد المتعلقة بالتحليل النفسي. وركز على العلاقة القوية بين صفة الخفاء المميزة للبنيات الاجتماعية والجانب اللاشعوري في شخصية الفرد. إذا كان فرويد يعتبر مجال اللاشعور مستقلا عن الإرادة الشعورية، فإن ليفي سترأوس يعتبر البنيات الاجتماعية مستقلة كذلك عن الوعي الذاتي يقول ل. س: «إننا مضطرون لأن نتصور البنيات الاجتماعية بوصفها مواضيع مستقلة عن وعي الناس لها (مع أنها هي الناطمة لوجودهم) وباعتبارها قابلة لأن تختلف عن الصورة التي يكونونها عنها اختلاف الواقع الفيزيائي عن التمثيل الحي الذي تكونه عنه الفرضيات التي نصوغها بصده»<sup>100</sup>.

وانطلاقا من كونه يرى بأن اللاشعور هو أساس معقولية واتصال الظواهر الطبيعية، فإن بعض المفاهيم مثل "اجتماعي"، "رمزي"، "تسقي" و"لاشعوري" تتداخل فيما بينها وينطوي بعضها على البعض الآخر، بالإضافة إلى أن اللاشعور يظل القاعدة الأساسية ويلعب الدور المهيمن. «إن اللاشعور الذي يتكلم عنه ليفي سترأوس هو أساس تكوين العقل، ولا يوجد

<sup>99</sup> — المرجع السابق ص 93. J. Piaget

<sup>100</sup> — "Anthropologie structurelle" C.L. Strauss، ص 40.

تحت سيطرة الشعور بالرغم من أن هذا الأخير يدرس ويبحث في اللاشعور. واللاشعور طبيعي لأنه عام وشامل»<sup>101</sup>.

يقول ل. سترأوس بصدد تعريفه للاشعور في إطار فكره البنيوي وحيث يتجلى تأثره بمدرسة التحليل النفسي: «يشكل اللاشعور مجموعة القوانين الباطنية التي تشرف على الاتصال الرمزي، ومن ناحية أخرى فإن وظيفة اللاشعور تتعين في فرض وإملاء قوانين بنيوية وهذه القوانين تستمد قوتها من الغرائز والانفعالات والذكريات. وإذا كان الأنا الأعلى يمثل المعجم الفردي حيث تتراكم المفردات المتعلقة بالحياة الشخصية لكل واحد منا فإن هذه المفردات لا تكتسب أي معنى سواء بالنسبة لنا أولغيرنا إلا بعد أن يقوم اللاشعور بتنظيمها وصياغتها على شكل خطاب»<sup>102</sup>.

إن القول بأن للبنوية رسالة علمية: لأن النشاط الذي تقوم به يندرج تحت باب "النظر" أو "الابستمولوجيا" أكثر مما يندرج تحت باب "الفلسفة" أو "الايديولوجيا"، إنما هو في الحقيقة قول ناقص لا يضع بين أيدينا سوى "تصف الحقيقة"! والسبب في ذلك أن البنوية (كما لاحظ الكثيرون) تتطوي على منظور فكري خاص يحمل في طياته انقلابا فلسفيا حقيقيا، ويمثل ثورة كوبونيقية من نوع جديد: نظرا لأن من شأن هذا المنظور البنيوي أن يجعل من "الذات" مجرد "حامل" لا تتركز عليه "البنية" (أو "البنيات")، كما أن من شأنه أيضا أن يحيل "التاريخ" إلى محض تعاقب اعتباطي لبعض "الصور" (أو "الأشكال"). ولعل هذا ما عبر عنه (ميشيل

101 — Y. SIMONIS: Clande levi - strauss ou la passion de l'inceste", Aubier

Montaigne 1968 p.44.

102 — المرجع السابق ص 224 : C.L. strauss



فوكو) نفسه حين ذهب إلى: أن النقطة التي شهدت هذه القطيعة إنما تقع ، على وجه التحديد ، يوم كشف لنا ليفي سترأوس — بالنسبة إلى المجتمعات — (و.ج.لاكمان) — بالنسبة إلى اللاشعور — عن وجود احتمال كبير في أن يكون "المعنى" مجرد تأثير سطحي، وعندما بين لنا كل منهما أن ما قد وجد قبلنا، وأن ما يدعمنا في المكان والزمان، إن هو إلا "النسق" أو "النظام لاغير.

يقول محمود أمين العالم: «والكتاب {العقل السياسي العربي/ للجابري} في الحقيقة بتركيزه على المسار العام العربي الإسلامي وإغفاله لبعض الظواهر السياسية والاجتماعية ..... يكاد يقلص هذا التاريخ ويفقده طابعه التاريخي، ويضفي عليه نوعاً من الاستمرارية التاريخية. فهو يثبت طوال التاريخ بنى محددة مما يطبع التاريخ بطابع المماثلة والمقابلة والثبات..... وهو ما يكشف عن استمرار غلبة التوجه البنيوي في منهج دراسته التاريخية»<sup>103</sup>.

<sup>103</sup> — د. محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة" ، القسم الثالث، مناقشات ص346.

## 2.2 – الانتصار للعقلانية الغربية.

العقلانية مذهب فلسفي ينطلق من كون العالم بنوعيه الميتافيزيقي والمادي لا يمكن إدراكه إلا بالعقل وحده، باعتباره الأداة الرئيسة للمعرفة. والعقلانية أيضا مذهب قديم في البشرية، يبرز أشد ما يبرز في الفلسفة اليونانية وخاصة عند سقراط وأرسطو. ولقد بقيت هذه الفلسفة مؤثرة في الفكر الأوربي زمنا ليس بالقصير حتى ظهرت المسيحية فغيرت مجرى ذلك الفكر تغييرا جذريا حيث أبعد العقل وحل محله المنطق الكاثوليكي الكنسي بأغلاله وقيوده. وقد تمخض هذا المذهب في العصور الحديثة عن الصراعات الفكرية والعقدية التي رافقت تطور الفكر الأوربي منذ عصر النهضة. والعقلانية تمثل أحد الأسس التي قامت عليها الحضارة الأوروبية، كما شكلت القود الأساسي للثورات الصناعية والاجتماعية والسياسية.

وترتبط العقلانية الأوربية تاريخيا بالفيلسوف الفرنسي "ديكارت" (1596-1650). وكان الفيلسوفان "سبينوزا" و"لبنز" من أشد دعائها المتحمسين لها، ولقد حاول الفيلسوف "كانت" (1724-1804) التصدي لها وانتقدها في كتابه "نقد العقل الخالص"، إلا أنها انتعشت من جديد بفصل ازدهار "مدرسة هيجل" في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي.

«وإذا كان يمكن لنا أن نعتبر قول ديكارت سنة 1637: "أنا أفكر، إذا أنا موجود" شعار هذه المدرسة، فإن هذه البداية، كانت بداية لتحويل العقل من سلطة الكنيسة والحجة، وسلطة أرسطو وتوما الأكويني، ومن سلطة السلطان السياسي والبابا الروحي. العقل صاحب الحكم، ولا حكم غيره. والعقل الذي يقرر بحث كل شيء، يبحث في سلطة الكنيسة والدين، كما يبحث سلطة السلطان. وهنا وصل ديفيد هيوم (1911-1976) في بريطانيا،

وبول هولباخ في فرنسا إلى الإعلان "أن لا أساس في العقل بتاتا للإيمان بالله". وهنا وصل لوك (1632-1704) إلى "محاولة عن الحكومة المدنية" ومنتيكيو (1679-1755) إلى "روح القوانين"، وجان جاك روسو (1712-1778) إلى "في العقد الاجتماعي". وهكذا انتقلت العقلانية، من نقد الأفكار، إلى نقد المؤسسات التي تحمي هذه الأفكار، وأهمها الكنيسة والدولة. وفي هذه المعركة ولدت فكرة العقد الاجتماعي، وإرادة الشعب، وأسقطت أطروحة الحق الإلهي في السلطة، وحق السلطة المطلقة.

إن العقلانية لم تكن صراع أفكار فقط، ولا ولدت في عالم الأفكار. كان العالم القديم، عالم القرون الوسطى يسقط، وكان عالم جديد ينهض، وكانت قوى العالم الجديد، هذه تتطلق من عقالها. إن حركة الانطلاق هذه ولدت العقلانية. كان العالم القديم، عالم الإقطاع، والكنيسة، وتوما الأكويني، أما العالم الجديد فهو عالم اكتشاف رأس الرجاء الصالح والعالم الجديد، وقيم الدولة القومية، واكتشاف الطباعة. ومع ولادة هذا العالم الجديد، كان الفكر العقلاني يزدهر، ويسقط أغلاله، ويسقط معها مخلفات العصور الوسطى المتراكمة.

إن ولادة القوى الاجتماعية الجديدة ولد معه هذه الأفكار الجديدة. ولقد رافق الصراع الفكري صراع سياسي حاد، وكسبت القوى الجديدة معارك فاصلة، مثل الإصلاح البروتستانتي في ألمانيا، والثورات في إنجلترا حيث قطع رأس الملكة، وقام أول برلمان حقيقي. ويجب أن ندرس هذه الفكرة جيدا، لأن العقلانية، تولد مع قواها، وتنتصر بانتصار قواها.

إن العقلانية، وهي بشكلها الذي نتحدث عنه، غريبة، ارتبطت بقيام الدولة الرأسمالية في الغرب. ثم انتقلت إلى العالم. ولكنها، بدأت مدارس

واتجاهات، وانتهت كذلك. وإذا كانت في ميدان العلوم قد ظلت تتقدم، وبلا توقف، فإنها في ميدان الفلسفة والسياسة، شهدت تحولات وتقلبات كبيرة. ويعود هذا التقدم في العلوم، إلى أن البرجوازية، كانت بحاجة لامتلاك التفوق في كل ميادين، لتملك السلاح المنفوق، ولتطور آلية انتاج السلع، فتبقى مهيمنة على الأسواق.

أما في الفلسفة، فإن مواصلة تطور الفكر العقلاني، كانت ستفقد القوى البرجوازية الحاكمة القدرة على الاحتفاظ بالسلطة، ومقاومة أعدائها الجدد : البرولتاريا في البلدان الصناعية، والفلاحون الفقراء وحلفاؤهم في المستعمرات والبلدان التابعة. ولذلك ولدت الأفكار العرقية التي تفلسف حكم القوة والاستيلاء على المستعمرات ومن ذلك النازية والفاشية والصهيونية.

وأما في السياسة، فإن العقلانية التي ولدت نظريات العقد الاجتماعي وفصل السلطات، واردة الشعب، أباحت اتجاهات فيها احتلال المستعمرات، وتأييد القوى والأنظمة القمعية في "العالم الثالث" ومحاربة القومية في البلدان النامية، وشن « الحروب المقدسة » على الشيوعية.<sup>104</sup>

يتضح من هذا التمهيد أن العقلانية مذهب فلسفي وتصور للكون والحياة ظهر في أوروبا الحديثة انطلاقاً من عصر النهضة. وهو مذهب يجسد بالأساس منطق الأوربيين ونظرتهم الفلسفية للوجود.

والآن أقتطف من كتابات الأستاذ عابد الجابري بعض النصوص التي يدعو فيها إلى العقلانية ثم أناقشها وأحلل الروح الاستغرابية التي تسري في كيانها.

<sup>104</sup> — ناجي علوش: "العقلانية في الممارسة السياسية العلمية"، مجلة الوحدة، عدد

51، دجنبر 1988، ص 146 — 147.

يقول الدكتور الجابري: «ينبغي إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية... والتعامل العقلاني النقدي مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة».<sup>105</sup>

ويقول أيضا: «ونحن نعتقد أنه مالم نمارس العقلانية في تراثنا ومالم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث، فإننا لن ننجح في تأسيس حادثة خاصة بنا. حادثة ننخرط بها ومن خلالها في الحادثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس كمجرد منفعلين»<sup>106</sup>.

وجاء في حوار أجرته معه مجلة "الثقافة الجديدة" المغربية، قوله: «إذا نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من هذه الزاوية، نجد أنه يفتقد هذا العنصر الفلسفي الذي يجعل منه فكرا يتحدث عن الممكن في إطار شروط تحقيقه، إن الخطاب النهضوي العربي المعاصر (سواء كان سلفيا أو ليبراليا أو حتى ماركسيا) يفتقد ما يكفي به العقلانية، مما يعني أن ضرورة الفلسفة في الفكر العربي الراهن، في تقديري، تعادل ضرورة العقلانية، ضرورة العقلنة».<sup>107</sup>

يرى الأستاذ الجابري أن تاريخنا الثقافي لم يكتب بعد، وبتعبير آخر لم يدون بطريقة مفيدة وإيجابية أي نقدية وعقلانية. ومن هنا فهو يرى أنه إذا أردنا أن نعيد كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية، فلا سبيل

<sup>105</sup> - د. محمد عابد الجابري "اشكاليات الفكر العربي المعاصر"، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1989 ص 35.

<sup>106</sup> - "التراث والحداثة" المرجع السابق ص 17.

<sup>107</sup> - نفس المرجع ص 242.

إلى ذلك سوى استعمال وتوظيف المناهج والمفاهيم العلمية المعاصرة. معنى ذلك أنه يستحيل علينا فهم ذاتيتنا وتراثنا مالم نستعمل "نظارة" غيرنا. بيد أنه إذا كانت المناهج العلمية المعاصرة قد افرزتها الحضارة الغربية لتتخذها - بالأساس - أداة لفهم وتحليل ثقافتها الأوروبية، أي أن هذه المناهج تم وضع هندستها وشكلها ليتناسب مع تلك الثقافات، فكيف يتأتى لنا استعمالها لتحليل ثقافتنا الذاتية؟ قد يجيب الأستاذ الجابري بقوله: «إن مفاهيم العلوم الإنسانية في الغرب ترتبط بالمرجعيات التي تؤسس الثقافة الغربية والفكر الغربي، ولكنها في ذات الوقت تعبر عن واقع انساني عام. فإذا استطعنا أن نربط هذه المفاهيم بمرجعياتنا أي أن نبيئها (من البيئة) في محيطنا وثقافتنا فإنها ستصبح ملكا لنا».<sup>108</sup>

هذه الإجابة وجيزة ومنطقية إلى حد ما، ولكن كيف السبيل إلى هذه "النبيئة" (إن صح التعبير) وهل وضع لها كاتبا إطارا نظريا أو خطة منهجية دقيقة ومناسبة. كلا إنما نجده في كتاباته يتبنى كل ما يجذبه ويستلبه ويأسره من مفاهيم وتصورات غربية ولا "يبييء" منها شيئا. من ذلك قوله «سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو "قراءات" مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى "كانت" أو "فرويد" أو "التوسير" أو "باشلار" أو "فوكو" بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها»<sup>109</sup>...{! ! ?}

<sup>108</sup> د. محمد عابد الجابري: "التراث والحدثة"، ص 287.

<sup>109</sup> د. محمد عابد الجابري: "الخطاب العربي المعاصر"، المرجع السابق ص 12.

أو قوله: «استعرت عبارة الاستقلال التاريخي للذات من غرامشي».<sup>110</sup> لابس من تبين المقصود من تلك العبارة من خلال سياق "استعارتها". يقول الدكتور الجابري: «هيمنة النموذج السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف "الايديولوجي" في التغطية على جوانب النقص في "المعرفي"، جوانب النقص في المعرفة بالواقع... تلك هي الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث والمعاصر أبرزناها منفصلة بين ثنايا الفصول السابقة. وعدنا فأكدنا على ترابطها البنيوي في هذه الخاتمة. وسواء اعتبرنا هذه الخصائص المترابطة سببا أو نتيجة فإن هناك واقعة أساسية لا بد من ربطها بها. ربط علة بمعلول أو معلول بعلة، هذه الواقعة هي افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ماعبر عنه غرامشي بـ "الاستقلال التاريخي التام" أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال.

إن الافتقاد إلى "الاستقلال التاريخي التام" يجعل الوعي، وبالتالي الخطاب المعبر عنه، محكوما بنموذج-سلف، أو مشدودا إلى البحث عنه. والعكس صحيح أيضا: هيمنة النموذج-السلف ورسوخ آلية القياس في الفكر يجعلان الذات عاجزة عن تحقيق استقلالها التاريخي إزاء "الآخر".. مهما كان هذا الآخر من القوة أو الضعف. وإذن فالمهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي تحقيق "الاستقلال التاريخي التام" للذات العربية، فبه، وبه وحده، تتحرر من الانسياق وراء أي نموذج، وبه، وبه وحده، تتحرر من آلية القياس التي تشدها دوما إلى نموذج - سلف، إلى "أصل" فكيف السبيل إذن، إلى تحقيق "الاستقلال التاريخي" للذات العربية؟ سؤال لا بد

<sup>110</sup> - د. محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة"، ص 282.



من إعادة صياغته بالشكل الذي يتجه به إلى الواقع المعطى وليس إلى الواقع المأمول وحده. إن البحث عن "السبيل" يجب أن يكون انطلاقاً من واقع معين، واقع حاضر وليس من واقع غير معين، واقع "الحلم" والأمل. وإذن فالسؤال يجب أن يطرح أولاً بالصيغة التالية :

ما الذي افقد ويفقد الذات العربية استقلالها التاريخي التام ؟

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الجواب عن هذا السؤال قد تردد في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب، أي في كل فقرة من فقرات الخطاب العربي الحديث والمعاصر: إنه ال "نحن" و "الآخر". إنه النموذجان اللذان يتجاذبان الذات العربية منذ بدء يقظتها الحديثة : النموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوربي. وإذن فسبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معاً، أعني التحرر من سلطتهما "السلفية" سلطتهما المرجعية»<sup>111</sup>. {! ؟؟}.

هكذا "يبييء" و"يستتبت" كاتبنا الدكتور عابد الجابري مفاهيم ومقولات العلوم الإنسانية والفلسفية ويستعملها كمعاول لهدم الثقافة الإسلامية.

والحقيقة أنه بدلاً من موقف الاستغراب والذوبان الذي اتخذ الجابري إزاء هذه المفاهيم والتصورات والمقولات، ينبغي التفكير بكل أناة وروية في رسم خطة حكيمة للاستفادة منها، خطة تأخذ بعين الاعتبار — بالدرجة الأولى — شروط الخصوصيات الثقافية الإسلامية الاصيلية، وتعمل على صياغة ما يصلح لنا من تلك المفاهيم صياغة ملائمة ومنسجمة مع روح الحضارة الإسلامية. وبهذه المناسبة تجدر الإشارة إلى أن مشروع "أسلمة

<sup>111</sup> — د. محمد عابد الجابري: "الخطاب العربي المعاصر"، ص 188.

المعرفة" الذي يقوم به "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" محاولة رائدة وجادة في هذا المجال<sup>112</sup>.

وفي النص الثاني يرى الجابري أن ممارسة العقلانية في تراثنا تقتضي "فضح أصول الاستبداد ومظاهر هذا التراث"، وكأن هذا الأخير عدو مستبد وقاهر ينبغي التخلص منه بالقضاء عليه. ولعل كاتبنا قد تقمص الروح النقدية التي نجدها عند بعض كتاب النهضة الأوروبية وكثير ممن أتوا بعدهم من الذين حملوا على المسيحية والكنيسة التي وصفوها بالاستبداد. فالتقارب والتمائل بين الموقفين واضح وجلي وعندما يتسنى لنا "فضح الاستبداد ومظاهره" في تراثنا ونجرده من كل قداسة وتعظيم، فإننا سنضع عنا أغلال الماضي وقيوده وسنصبح قادرين على "تأسيس حداثة خاصة بنا" ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة. لكن هل نستطيع فعلاً أن "نؤسس حداثة خاصة بنا منسجمة مع ذواتنا" والحال أننا نبرأنا واتهمنا وعاديننا رصيدنا الثقافي والحضاري، بل رمز هويتنا أي تراثنا؟ ثم هذا "الانخراط" -الذي يدعو إليه الجابري بعد أن نكون قد تجردنا من مقوماتنا التراثية- في الحداثة المعاصرة العالمية، ألا يعني الذوبان في الحضارة الغربية التي تتبجح بكونها حضارة عالمية؟.

ويتمحور النص الثالث حول أهمية العنصر الفلسفي والمزاوجة بين الفلسفة والعقلانية. ودعوة الجابري إلى الاهتمام القوي بالفلسفة تتلائم مع تفكيره الاستغرابي لكونه يعلم بأن الفلسفة الأوروبية الحديثة انطلقاً من عصر النهضة لعبت دوراً أساسياً في إنزال الهزيمة بأنصار المسيحية والتراث

---

<sup>112</sup> — انظر على سبيل المثال والتعريف: "الوجيز في إسلامية المعرفة" المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، 1988.

الأوربي. ومن هنا فإن زرع مفاهيم هذه الفلسفة وأدواتها النقدية في المجتمعات الإسلامية سيساعد على تهميش التراث العربي الإسلامي واضعاف صورته المقدسة. كما أن تسليط الأضواء على الفلسفة الإسلامية والعمل على إحيائها سيجعل منها أهم شيء يتميز بها تراثنا وبالتالي يعتبر أهلاً للعناية والدراسة.

يقول الأستاذ الجابري: «"العقل السلفي" إذن، مكبوح الجماح مردود "الشطط"، لا ينتج العلم، بل هو "صديق" له فقط، يحدث في "أسرار الكون" ولكن مع "احترام الحقائق الثابتة.. إنه "عقل الماضي". لا بل "العقل السني" الذي "ردع" و "كبح" مسيرة "نهضة" الماضي التي شيدها عقل المعتزلة والفلاسفة والعلماء.

وهكذا ف "تحرير الفكر" في المنظور السلفي عموماً، لا يعني الخروج به من الدائرة التي كان يتحرك داخلها أثناء عصر "الانحطاط"، عصر ما قبل النهضة، بل يعني فقط إعادة موضعه داخل هذه الدائرة نفسها. وبعبارة أخرى: لقد فكر الشيخ في "تحرير الفكر" داخل الحقل المعرفي - الإيديولوجي القديم وضمن اشكاليته. إن مفاهيم: "التقليد" و "طريقة سلف الأمة"، و "ظهور الخلاف" و "الينابيع الأولى" و "موازين العقل البشري" و "شطط العقل...." كل هذه المفاهيم كانت، ولا تزال، عناصر أساسية في بنية فكرية ثقافية هي ذاتها تلك التي كانت سائدة من قبل، والتي كان من المفروض أن تنطلق النهضة من كسرها وتشيد أخرى مكانها. هنا أيضاً، وفي مجال "الفكر" كذلك تصبح النهضة هي "بعث ما مضى، لا خلق شيء جديد". ليس هذا وحسب، بل إن عبارة "قبل ظهور الخلاف"، ذات دلالة في هذا الصدد. ذلك لأن "تحرير الفكر" بالرجوع به مرحلة ما قبل "ظهور

الخلاف" - في التاريخ العربي الإسلامي - معناه الرجوع به إلى مرحلة ما قبل "ظهور العقل" في الحياة الفكرية العربية الإسلامية. وتلك هي الدلالة العميقة لما ترمز إليه - على الصعيد الایبستمولوجي - العبارة المتوارثة منذ الامام مالك: "لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" والتي كانت ولا زالت شعار لكل رؤية إصلاحية سلفية»<sup>113</sup>.

ومما يستنتج أيضا من مضمون النصوص الثلاثة أن الجابري يعاني فكريا وطأة قوة القداسة التي يتميز بها تراثنا العربي الإسلامي بالرغم من الوضع المتردي للثقافة العربية الإسلامية. وسبب هذه المعاناة والمكابدة يكمن في كونه يعي كل الوعي أن ثبات روح التراث ومبادئه في ذاكرة المسلمين يشكل العقبة الكؤود في وجه مشروع العقلانية كما يتصورها.

وفي هذا الصدد نستمع إلى كلام محمد جسوس في " ثورة العقلانية العربية واقع وآفاق": «إن الحركة العقلانية الأوروبية كانت تعتمد على شروط. هذه الشروط كانت في انهيار مجالات المقدس، أو انهيار التجليات التاريخية والمجتمعية للمقدس... فالحركة العقلانية في أوروبا برزت في ظروف أصبحت فيها الكنيسة عاجزة عن تسيير المجتمع وعن تأطير كل الديناميات وكل الفعاليات الجديدة التي أبرزها المجتمع....

إن من أهم أسباب بروز العقلانية تضائل المقدس داخل المجتمع، هذا هو الشرط الأول. والشرط الثاني هو بروز قوى جديدة لها قدرة على الاكتساح، لها مشروع طبقي أو مشروع حضاري بعيد المدى، تستعمل العقلانية كأداة للمزيد من تحطيم ما تبقى من النظم السابقة، ومن رواسب

<sup>113</sup> - "الخطاب العربي المعاصر"، ص 35 - 36.

المقدس ... كي تبني التاريخ كما تريده هي، لا التاريخ كما كان يؤدي إليه نوع من الطروحات التقليدية أو نوع من الطروحات التراثية. أود أن أشير إلى أنه لا العنصر الأول ولا العنصر الثاني لم يتجليا بعد، أو لم يتجسدا بعد مما يكفي من الوضوح في الوطن العربي(...)

وفي رأيي أن المد التراثي الطاعني المسيطر على مختلف مجالات الفكر والسلوك أصبح يفرض نوعا من الاسبقية على كل محاولات الاجتهاد الاخرى (...). فكما أشار الأستاذ الجابري في بعض طروحاته. يقول إن المسلم المعاصر أو العربي المعاصر لا يشعر بأي نوع من أنواع الغربة ولا بأي نوع من أنواع الاغتراب عندما يتعامل مع العديد من الانتاجات التراثية ... هذه الاستمرارية للماضي ولرموز الماضي معناه أن المقدس كأرضية عليا، كمنطلق لازال له تواجد في العالم العربي يفوق بكثير ما حدث في المجتمعات الأوروبية الغربية عامة، وهذا بالفعل، ما دام الامر كذلك يشكل إحدى أهم العوائق البنيوية نحو تحول العقلانية من مجرد فكرة إلى حركة اجتماعية وإلى صيرورة تاريخية فعلية»<sup>114</sup>.

هكذا تشكل عملية "استمرارية الماضي" في واقع الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإسلامية العامل الرئيسي الذي يشد عربة التاريخ إلى الوراء في رأي العقلانيين المستغربين مما يجعلهم يستبعدون — رغم ما يبدونه من ترقب وانتظار تعلوه سمة من التفاؤل — "تضاؤل المقدس" وتراجع داخل المجتمعات المعنية.

<sup>114</sup> — محمد جسوس: ثورة العقلانية العربية واقع وآفاق"، مجلة "الوحدة" ع51، دجنبر 1988. ص 36 — 37.

وفي هذا الإطار يرى الدكتور الجابري: «إننا نفقد الحس التاريخي عندما نترك الأزمنة الثقافية المتنوعة تعيش في داخلنا وعندما نجعل الماضي يزاحم الحاضر في نفوسنا».<sup>115</sup>

ومن شدة استغراب الجابري وذوبانه في العقلانية الغربية أنه انتقد حتى العلماء والمفكرين المسلمين الذين وقفوا من الثقافة اليونانية موقفا عقليا ومنطقياً وأبوا أن يجعلوا من المنطق اليوناني حكماً فيما يعرض لهم من القضايا والمسائل الفكرية، فلقد رماهم بالجمود العقلي وعدم الانفتاح. وكان أبو سعيد السيرافي النحوي المنطقي من زمرة الذين استهدفهم الجابري بذلك النقد. ويذكر أبو حيان التوحيدي في كتابه "الإمتاع والمؤانسة" أن أبا سعيد السيرافي ناظر أبا بشر متى المنطقي في مجلس علمي - عقده الوزير ابن الفرات وذلك في بغداد سنة 326 هـ - وانتصر عليه<sup>116</sup>. وقد تصدى أبو سعيد السيرافي وكان أحد الأعضاء البارزين في مدرسة بغداد النحوية التي كان على رأسها يوم ذاك ابن السراج أستاذ الفارابي في العربية وتلميذه في المنطق. تصدى السيرافي للمناظرة يعارض دعوى متى بن يونس القنائي مؤكدا استغناء اللغة العربية عن المنطق اليوناني لأن لها منطقها الخاص هو نحوها، تماماً مثلما أن منطق اليونان هو نحو لغتهم. وكما أن "لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها وتشديدتها وتخفيفها

<sup>115</sup> - د. محمد عابد الجابري "تكوين العقل العربي"، المركز الثقافي العربي للطباعة بيروت - الدار البيضاء، 1991 ص 47.

<sup>116</sup> - انظر أبو حيان التوحيدي: "الإمتاع والمؤانسة"، منشورات مكتبة الحياة ببيروت

د. ت من ص 108 إلى ص 124.



وسعتها وضيقها ونظمها ونثرها..."، فإن الميزان الذي يوزن به الكلام لا بد أن يختلف من لغة إلى أخرى وإذن: "فإذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فإين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم" <sup>117</sup>.

إن السيرافي عندما قال: "إذن لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعونا إلى تعلم اللغة اليونانية" فهو يشير إلى أن منطق أرسطو هو نحو اللغة اليونانية مثلما أن النحو العربي هو منطق اللغة العربية. ومن هنا كان تطبيق المنطق الأرسطي على اللغة العربية بمثابة "إحداث لغة في لغة مقررّة بين أهلها" وهذا كلام عميق وبديهي، إذ لكل لغة منطقها ولكل منطق لغته.

«ولقد أوضح "بنفنيست" صلة المنطق بالنحو حينما برهن أن المقولات المنطقية كما ذكرها أرسطو هي نقل لمقولات اللغة الخاصة باليونانيين، مصطلحات فلسفية ليس إلا. ويقول سنة 1952م: "فتبين أن المقولات الذهنية وقوانين الفكر لا تقوم، وإلى حد بعيد، إلا حين تعكس تمضية المقولات اللسانية وتوزيعها".

إن كل الأبحاث اللسانية الحديثة، من دي سوسير إلى ريتشارد وأوغدن، إلى شومسكي، تبين أن العلاقات النحوية في اللغات هي علاقات منطقية، أي تعكس في بنيتها التصور السببي في منظور أمة ما للعلاقة بين العلة والمعلول. وبذلك يكون الجرجاني على حق حين يقول في باب توخي معاني النحو: "ليس الغرض بنظم الكلم أن توالى ألفاظها في النطق. بل إن تناسبت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل". أي معقول

117 - الدكتور محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي " ص 257.



اللغة في ذاته. وهو ما يشرحه بعد قليل في قوله إن "معاني النحو التي يقصدها ليست بمجرد رفع الفاعل ونصب المفعول - فذلك من ثوابت اللغة -" إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك العلم بما يوجب الفاعلية للشئ إذا كان إيجابها من طريق المجاز، كقوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾... مما يجعل الشئ فيه فاعلا على تأويل يدق ومن طريق تلطف، وليس يكون هذا علما بالأعراض ولكن بالوصف الموجب للإعراب. فإسناد الريح إلى التجارة وليس إلى التاجر هو النقلة المجازية التي تحتاج إلى تأويل، فيكون لدينا المعنى، ومعنى المعنى الذي نستخرجه بطريقة استدلالية»<sup>118</sup>.

ومع كل هذا فإن الجابري ينتقد السيرافي قائلا: "واضح أن السيرافي هنا يرفض "العقل الكوني"<sup>119</sup>. إن الدراسات المنطقية واللسانية الحديثة تؤكد على موقف السيرافي وتؤيد حدسه بوجود منطق داخلي في كل لغة يمكن أن يؤسس منطقاً عقلياً منسجماً معها، في حين أن الجابري يقبل أن يكون لليونانية منطقاً ويجعله "منطقاً كونياً" ويرفض أن يكون للعربية منطقاً ويسميه "منطقاً استدلالياً".

والخلاصة أن هؤلاء المستغربين الذين يحاولون استنبات عقلانية على الطريقة الغربية في أرض أجنبية عنها يضربون - كما يقال - في حديد بارد ويعتبرون استيراد الأفكار والنظريات من قبيل استيراد التكنولوجيا وأدوات الانتاج. كما أنهم غدوا مأسورين بفكرة عالمية الحضارة الغربية

<sup>118</sup> د. محيي الدين صبحي "أثر اللغة العربية في العقل العربي" (عند باتاي والجابري)

، مجلة دراسات شرقية (جمعية الدراسات الشرقية باريس)

عدد 817، 1990 ص 123.

<sup>119</sup> - الجابري: "تكوين العقل العربي"، ص 257.

وكون ثقافة الغربيين أصبحت ملكا للناس أجمع والحادثة الغربية أعلى أنواع الحداثات الإنسانية وبالتالي فإن تبني العقلانية أو الوجودية أو البنيوية من قبل مثقفي العالم ينبغي أن يعتبر أمرا بديهيا وطبيعيا.

إن هذا الموقف الارتجالي يقوم على خطأين رئيسين أولهما تجاهل الهويات الذاتية والخصوصيات الثقافية للشعوب المختلفة والإسلامية منها خاصة، وإعتبار ذوبان وانصهار تلك الهويات في الهوية الغربية أمر حتمي يفرضه منطق التطور والتقدم. وثانيهما عدم الإحاطة العميقة بالأسباب والشروط التي أفرزت العقلانية الغربية والآليات المنطقية المتحكمة فيها. ذلك أن التربة التي أنبتت العقلانية الحديثة في الغرب كانت تتميز بظواهر تدر مثيلاتها في التاريخ البشري وعلى رأسها ظاهرة العداء بين الدين والعلم. لقد كان هذان العنصران ملتحمين ومنسجمين أيما التحام وانسجام على مدى التاريخ الإسلامي الزاهر، وكانت المعرفة الإسلامية منبثقة أساسا من العقيدة ومرتبطة بالنفحات الإلهية المنعم بها على المسلمين. وإذا كان اكتشاف علماء الإسلام للسنن الكونية والاجتماعية واطلاعهم على شتى الأسباب الظاهرة والمباشرة التي تحكم حركة الكون والمجتمع لم يمنعهم من الاقتناع بأن هذه السنن مرتبطة بمشيئة الله وإرادته، فإن عملية اكتشافها مجددا من قبل الغربيين في العصر الحديث — بعد اطلاعهم على الإرث الفكري والحضاري للمسلمين — صاحبها نزعة عدائية لكل ما يمت إلى الكنيسة والدين بصلة مما أدى إلى الخروج عن الدين وتحطيم القيد الذي قيدت الكنيسة به العقل ومنعته من التفكير. وهكذا طفق المذهب العقلي رويدا رويدا يتجه نحو إبعاد الخالق وما فوق الطبيعة من

الكون. ومن ثم حلت الاسباب والقوانين الطبيعية محل السبب الحقيقي وهو الله واصبحت بديلا عنه.

وإذا كانت عقلانية عصر النهضة وما بعدها قد أغلقت كل منافذ المعرفة إلا العقل الذي تركته يسرح حيث يشاء، فإن "العقلانية التجريبية" التي سيطرت على الفكر الأوربي منذ القرن التاسع عشر الميلادي، قد أغلقت كل منافذ العقل إلا التجربة والحس ! وتلك هي اللعنة التي نجا منها الفكر الإسلامي الأصيل حين كان المسلمون مستقيمين على نهج الإسلام الصحيح. يتضح مما سبق أن ولادة العقلانية الحديثة لم تكن ولادة طبيعية ومنطقية وسليمة، وإنما تمت في ظروف عصبية أشد ما كان يميزها نقمة شرائح عريضة من المجتمع الأوربي على الكنيسة والمسيحية المحرفة. إن موقف العقلانية الأوربية إزاء الدين وعلوم ماوراء الطبيعة وافق مسيرة تطور العقلانية خلال القرون الحديثة والمعاصرة، ومن ثم فإن المستغربين العرب من أنصار العقلانية استمدوا تصورهم مما انتهى إليه المذهب العقلاني الغربي، وتقمصوا شخصية أقطابه واستوحوا أفكارهم وجعلوا يحاولون تطبيقها على التراث الإسلامي.

لقد ولدت الحداثة الفكرية في أوربا إلى حد كبير على قاعدة القيم والمفاهيم والمخيلة والأهداف والمطالب الروحية والاجتماعية التي حددتها من قبل الثقافة المسيحية والغربية عامة، وحتى أن بعض المحللين قد وصفوا فلسفة هيغل بأنها إعادة صياغة وتخريج في ثوب حديث وعلماني للمسيحية. وهذا يعني أخيرا أن للثقافة تاريخا لدى كل مجتمع، وأن من غير الممكن حذف هذا التاريخ بجرة قلم باسم عقلانية كونية قياسية، وأن العقلانية هي مسألة ثقافة لا مسألة علم. بل إن عقلانية كل جماعة أو

بالأحرى كل حضارة هي التي تحدد للعلم مقامه ودوره وحدود عمله وآفاق تطوره. فالعلمانية وهي شكل أساسي من أشكال العقلانية السياسية في الغرب، تجد تاريخها في الصراع بين الكنيسة والمجتمع. وهو صراع ناجم عن سياق تكون المسيحية وطبيعة تركيبها الايديولوجي والمؤسسي. وأختم كلامي عن العقلانية عند الدكتور الجابري بكلام عجيب لمحمد قطب يدور حول العلاقة بين العقلانية واليهودية: «...وسارتر يهودي وإن كان كثير من الناس لا يعلمون ذلك! فقد ورد في الدستور اليهودي أن اليهودي من كانت أمه يهودية. وأم سارتر يهودية كما ذكر هو في هذا الكتاب المشار إليه، والذي عنوانه "تأملات في المشكلة اليهودية Reflection sur la question juive" والذي أنصح بقراءته كل قارئ يملك قراءته بلغته الأصلية الفرنسية -أو ترجمته بالإنجليزية بعنوان: "Anti-semitism and Jew" ذلك أنه لم يترجم إلى العربية فيما أعلم. صدر هذا الكتاب عام 1946م بمناسبة الحديث عن تقسيم فلسطين وإنشاء الدولة اليهودية.. وقيمته من وجهة نظرنا أنه يعترف بأفاعيل اليهود في إفساد البشرية في أثناء محاولته الدفاع عنهم! ذلك أن طريقته في الدفاع عن اليهود هي أن يذكر التهم الموجهة إليهم، ثم يقول إنها صحيحة! ولكنهم معذورون في إتيانها بسبب كذا وكذا!

وسواء اقتنعت بوجهة الأسباب أم لم تقتنع -وهي في مجموعها متهافنة لا تقنع أحدا- فإنها تؤكد التهمة ولا تنفيها! ويزيد من قيمة شهادته أنه «شاهد من أهلها» لا يتهم بالتعصب ولا التحيز ولا التقول ولا الافتئات! يقول: إن اليهود متهمون بتهم ثلاث كبرى، هي عبادة الذهب، وتعرية الجسم البشري، ونشر العقلانية المضادة للإلهام الديني. ويقول إن التهم كلها صحيحة! ثم يروح يقدم لكل منها ما يقدر عليه من المعاذير.

قال عن عبادة الذهب إن اليهود مضطهدون في كل الأرض وكل التاريخ، وإنهم لا بد أن يسعوا إلى امتلاك القوة ليقاوموا هذا الاضطهاد. والوسيلة التي لجأوا إليها هي السعي إلى امتلاك الذهب وتجميعه ليكون لهم عدة وقوة !

وقال عن تعرية الجسم البشري إن اليهود متهمون بقبح أجسامهم وعدم استقامتها ! فأرادوا أن يثبتوا للبشرية أن القبح كامن في الجسم البشري ذاته لا في أجسام اليهود وحدهم ! فعملوا على تعرية الجسم البشري ليستيقن البشر من هذه الحقيقة ! أرأيت إلى مدى السخف والتهافت..؟!

أما نشر العقلانية المضادة للإلهام الديني، فقد كشف فيه الغطاء دون مواربة ! قال: إنه طالما كان البشر يؤمنون بالدين، فسيظل يقع على اليهود تمييز مجحف على اعتبار أنهم يهود. أما إذا زال الدين من الأرض، وتعامل البشر بعقولهم، فعقل اليهودي كعقل غير اليهودي، يومئذ لن يتميز اليهود بكونهم يهودا، ولن يقع عليهم التمييز المجحف، وسيعيشون في سلام مع غير اليهود أي بعد أن يخطوا على حقيقتهم ويندسوا في وسط البشرية مبهمين بين الجموع!!

ومهما يكن في هذا الكلام من المغالطات المكشوفة التي قصد بها التغطية على الأهداف الحقيقية لليهود من وراء هذا الأفعال (وهي نشر الفساد في صفوف الأمميين لإفساد عقائدهم وأخلاقهم بالإضافة إلى سلب أموالهم، لتيسير استعبادهم للشعب الشرير) فإن ثبوت التهمة بشهادة شاهد من أهلها أمر غني عن التحقيق»<sup>120</sup> !

<sup>120</sup> — محمد قطب: "مذهب فكرية معاصرة"، دار الشروق، القاهرة ببيروت، 1988  
ص 530 — 531.

### الفصل الثالث:

## الاستغراب في مجال الاجتماع

(د. فاطمة المرنيسي نموذجاً)

- 1 - تمهيد .
- 2 - المرأة والعمل .
- 3 - العلاقة الزوجية .
- 4 - الحجاب .

## 1 - تمهيد:

الاستغراب في الميدان الاجتماعي أضخم من أن يحاط به، والمستغربون في هذا الباب يصعب عددهم ، وإنما وقع الاختيار على الدكتورة فاطمة المرنيسي لاعتبارين : أولهما لأنها كاتبة امرأة، ومنذ البداية كنت أود أن يضم بحثي هذا عنصرا نسويا. ثانيهما لأن هذه الكاتبة جعلت من المرأة محور كتاباتها. وقد شكلت المرأة الموضوع الرئيس في المواضيع الاجتماعية التي درست بمنطق الاستغراب. ومنذ بزوغ الحركة الوطنية في المغرب وتيار الاستغراب يسعى جادا لإخراج المرأة من البيت وحثها على مشاركة الرجل في كل ميادين الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ويغريها على السفور والاختلاط.

غير أن هذه المشاركة النسوية بالرغم من الدفع إلى الأمام لم تحقق الأمل المنشود، وصدق عليها المثل العربي القائل: " اسمع جعجعة ولا أرى طحينا". وهكذا، كما بينت الدكتورة فاطمة المرنيسي وغيرها ممن يهتم بالمرأة المغربية الحديثة، بقيت المرأة ترسف في قيود الظلم والاستغلال. ومن خلال ثلاثة محاور: محور المرأة في إطار العمل ومحور العلاقة الزوجية ومحور الحجاب، سيتم الاطلاع على آراء فاطمة المرنيسي الاجتماعية ذات التوجه الاستغرابي.



## 2 — المرأة والعمل

في كتابين: "السلوك الجنسي في مجتمع اسلامي تبعي" و"تساءل الغرب: دراسة ميدانية"، عالجت الكاتبة فاطمة المرنيسي مشكلة المرأة، وخصوصا المرأة المغربية، وما تعانيه من مشاكل اجتماعية واقتصادية... «ذلك أن التمايز الطبقي في المجتمع المغربي يفرز معاناة خاصة وتمييزة لدى المرأة الفقيرة، والحديث عنها يعني أولا محاولة القاء الضوء على وضعية 95% من جماهير النساء المغربيات اللاتي يعانين من ظروف حياة صعبة في إطار اقتصاد رأسمالي تبعي» (...) «فالتحديث الذي عرفته بنيات العديد من المؤسسات وفي مقدمتها العائلة لم يكد يمس التصورات السائدة والعلاقات الاجتماعية التي ظلت وثيقة الارتباط بالفكر الابوي المضطهد للمرأة...»<sup>121</sup>.

«ولا يعني التحديث النسبي الذي طبع المؤسسات المدنية أن حياة الفئات الفقيرة في المدن عرفت تغييرا بعيد المدى، ذلك أن وضعية المرأة العاملة في المدينة ليست أفضل من وضعية المرأة البدوية، فهي الأخرى تعاني من استغلال السادة أرباب العمل وتناضل نضالا يوميا مريرا من أجل العيش. ويتمثل أبرز مظهر لمأساة المرأة المغربية الفقيرة في المدن، في أن خروجها إلى العمل لم يؤدي إلى تخلصها ولو نسبيا من اضطهاد المجتمع لها».<sup>122</sup>

<sup>121</sup> — فاطمة المرنيسي: "السلوك الجنسي في مجتمع اسلامي رأسمالي تبعي" (ترجمة

أزرويل فاطمة الزهراء) ، دار الحداثة ، لبنان ، 1982 ص 10.

<sup>122</sup> — فاطمة المرنيسي: "السلوك الجنسي في مجتمع اسلامي رأسمالي تبعي"

ص 11.

« تهدف هذه الدراسة إلى توضيح محاور التغيير التي مست حركية الحياة البدوية وأثرها على المرأة وعلى المجالات التي تساهم فيها خصوصاً، ومردود هذه المساهمة سواء على المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي أو الايديولوجي. كما تهدف إلى إطلاع المخططين على الامكانيات والتوجيهات والوسائل التي يمكن أن ترتبط بها سياسة للتحديث القروي (...) » ما هي آثار ارتباط الاقتصاد بالسوق الدولية وإدخال التكنولوجيا الحديثة على وضعية المرأة البدوية وعلى مساهمتها في الاقتصاد والأنشطة الاجتماعية الأخرى؟ ما هو تأثير كل ذلك على أدوار الجنسين وعلى التقسيم الجنسي للعمل، وبالتالي على المردود المادي (أموال عينية أو نقدية) أو معنوي (مكانة، احترام، جاه... الخ) الذي يخلقه ويتلقاه ويتحكم فيه كل فرد تبعاً للجنس الذي ينتمي إليه؟ ما هي آثار التقدم الرأسمالي وما يترتب عنه من تقنيات تكنولوجية متطور على وضعية المرأة البدوية؟ وكيف كان تأثير ذلك على علاقتها بالمجموعة التي تعيش فيها عموماً وبالأسرة والزوج خصوصاً؟<sup>123</sup>.

هذه النصوص المأخوذة من الكتابين المشار إليهما، تبين بوضوح كيف أن المرأة المغربية بالرغم من قيامها بكثير من الأعمال (الفلاحة... الخدمات... ومشاركتها في نمو الاقتصاد الوطني، فإنها تعيش على هامش الحياة وتستغل أفضع استغلال. ولا أظن أحداً يختلف مع الدكتورة فاطمة المرنيسي فيما توصلت إليه من نتائج، لا سيما وأنها قامت بإجراء دراسة ميدانية في خريف سنة 1979 حيث قامت باستجواب عدد لا بأس به من الأسر وذلك

<sup>123</sup> — فاطمة المرنيسي: "نساء الغرب دراسة ميدانية"، مطبعة النجاح الدار

البيضاء، 1985، ص 7.

في قرية بكاره التابعة لجماعة المساعدة باقليم القنيطرة. وهناك عاينت عن كشب بؤس المرأة البدوية ومكابدتها من جمع الحطب وسقي الماء وتنظيف أمكنة الحيوانات وتقديم الطعام والشراب وتربية الاطفال.

« ولمعرفة الواقع البدوي يبدو الاستجواب المنهج الوحيد الكفيل بتوضيح الروابط المعقدة، بين تطور البنية القاعدية الاقتصادية وتحولاتها ومرتباتها على حياة النساء وتصوراتهن ، ولذا توجب استجواب عدد أقصى من أفراد المجموعة نفسها سواء كانوا بالغين أو أطفالا من الجنسين، لكي يمكن تكوين فكرة عن العالم الجماعي والرغبات والمصالح... وقد كانت الاستجابات جماعية ومشاركة غالب الاحيان، ودارت في المواقع التي تشهد تجمع الجنسين عادة في إطار الأسرة وفي أمكنة العمل. وبما أنه سبق لي القيام بدراسة في هذه المجموعة لحساب "اليونسكو" حول نظرة الأسرة إلى الطفل، وقمت خلالها باستجواب عشرين أسرة في خريف 1979 ، فلقد اكتفيت بعشرين استجوابا مطولا مع النساء، بالإضافة إلى اللقاء والحوار الجماعي والاستجابات مع المسؤولين عن النمو القروي: أطباء وممرضين ومعلمين وتقنيين وموظفي الادارة العمومية والشيوخ والقواد الخ...»<sup>124</sup>.

لقد برهنت فاطمة المرنيسي بما قامت به من استجابات وبحوث اجتماعية على كفاءتها في ميدان البحث الاجتماعي بالمعنى "الدوركامي"، وهي بذلك تستحق التتويه خاصة وأن البحوث الاجتماعية الميدانية في المغرب ما زالت في طور المخاض. لكن الموضوعية التي تسلمت بها في البحث الاجتماعي لم تمنعها من إصدار بعض الأفكار الذاتية، وذلك عندما

<sup>124</sup> -فاطمة المرنيسي: "نساء الغرب دراسة ميدانية"، ص15.

حملت الشريعة الإسلامية مسؤولية الوضعية المزرية التي تعيشها المرأة المغربية، وهي بذلك تعبر عن منطقها الاستغرابي كما يتضح مما يلي:

« إن موقف الإسلام من المرأة ومكانتها في المجتمع الإسلامي من المواضيع التي تناولتها الكثير من الدراسات. وهناك حشد من الدراسات القانونية الدينية أو ذات الصبغة العلمية، لم تفتأ تطمئن المؤمن حول قضية بارزة تطرح على كل رجل يتوفر على قدر من الذكاء وهي: كيف نلائم بين رسالة المساواة الأساسية في العقيدة الإسلامية، وبين عدم المساواة النوعية التي تركزت عليها العلاقة بين الزوج المؤمن وبين زوجته المؤمنة؟ والأساس الذي يجب أن ندركه في معالجتنا للتصورات السائدة حول دور الجنسين بمنطقة الغرب، هو أن القرآن يحدد بوضوح ودون أدنى التباس أدوار الجنسين في العديد من السور، ومن أبلغها ما يلي:

« وللرجال عليهن درجة، والله عزيز حكيم». (سورة البقرة آية 227).

إن أفضلية الرجل على المرأة تعود إلى العامل الاقتصادي، ذلك لأنه يوفر للمرأة حاجاتها. في القانون الإلهي لا تمتلك الثروات بطريقة مباشرة. وفي هذا التقسيم المقدس للعمل بين الجنسين، تعرف المرأة بكونها عاجزة عن توفير حاجاتها وهو ما توضحه الآية التالية:

« الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم. فالصالحات قانتات، حافظات للغيب بما حفظ الله». (سورة النساء آية 34).

ونجد ذلك في الفصل 115 من مدونة الأحوال الشخصية الصادرة سنة

1957 (نشر بالجريدة الرسمية عدد 2354 ظهير شريف رقم 1.47.343 - 6 دجنبر 1957).

والفصل 118 يحدد مفهوم النفقة بأنها إرضاء الحد الأدنى من الحاجات الضرورية الحيوية: « تشمل نفقة الزوجة السكنى والطعام والكسوة والتمريض بالقدر المعروف، وما يعتبر من الضروريات في العرف والعادة ».

إن المرأة المسلمة تعرف بوضوح كعنصر جنسي قبل كل شيء، فهي تقدم خدمات جنسية وتعيد إنتاج الجنس البشري في حدود الشرعية الأبوية، التي تفرض عليها عفة لا يمكن أن تضمن إلا عن طريق محاصرة المكان، فتحظر على المرأة الإلتقاء بالذكور الغير المحرمين عليها، وتقيد لها في مجال ضيق غير اقتصادي هو المجال المنزلي منذ أزيد من أربعة عشر قرناً<sup>125</sup>.

«وذلك ما حصل بالضبط في المغرب خلال فجر الاستقلال أي سنة 1956 و 1957، حيث اجتمعت لجنة مشكلة من عشرة رجال اختيروا من بين السلطات الدينية العليا وكبار موظفي وزارة العدل، وأنشأت مدونة للأحوال الشخصية التي تمت المصادقة عليها بعد مناقشتها كقانون رسمي. ويحدد الفصل 115 من هذه المدونة أن: " نفقة كل إنسان في ماله إلا الزوجة فنفقتها على زوجها". وبالتالي فإن حق المرأة في العمل بشكل واضح ولا لبس فيه لا يتأكد من خلال هذا القانون الذي اختار الارتكاز على الوهم الذي تغذيه الصورة التقليدية للعائلة، حيث تلتبس الرجولة بالقوة الاقتصادية والأنوثة بالوضع السلبي للمرأة كمستهلكة. ويساهم القانون في إحياء الوهم الذي يستمد كل قوته من لا واقعته التامة»<sup>126</sup>.

<sup>125</sup> - فاطمة المرنيسي: " نساء الغرب دراسة ميدانية ص 32-33 .

<sup>126</sup> - فاطمة المرنيسي: "الجنس كهندسة اجتماعية" (ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل)

نشر الفنك، مطبعة فضالة المحمدية 1987 ص. 133-134.

يشتمل النص الأول على اتهامين خطيرين الأول: «عدم المساواة النوعية التي تركز عليها العلاقة بين الزوج المؤمن وزوجته المؤمنة». والثاني «أن المرأة المسلمة تعرف بوضوح كعنصر جنسي قبل كل شيء». إذا كانت فاطمة المرنيسي تفسر الوضعية الاجتماعية والاقتصادية المتدهورة والمنحطة التي تعيشها المرأة بنوعية النظام السياسي وفشل الديمقراطية، فإنها كثيرا ما تلقي باللائمة على الدين وتحمله مسؤولية تهميش الأنثى.

ألم تقرأ قوله تعالى: «خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها» (النساء 1)، وقوله: «للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن» (النساء 32)، وقوله أيضا: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف» (البقرة: 228)، وقوله تعالى: «ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن، فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا...» (النساء 124). إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عكس ما رددته فاطمة المرنيسي من الأحكام. ثم هل عرفت حضارة من الحضارات المساواة فيما يخص العلاقة بين الزوج والزوجة كما عرفت الحضارة الإسلامية؟ ولا بأس بالمناسبة، من إعطاء صورة موجزة عن وضعية المرأة وعلاقتها بزوجها عند بعض الأمم السابقة.

كان الاثينيون من اليونان مثلا ينظرون إلى المرأة كمتاع من الأمتعة. وللزوج الحق في بيعه إن شاء. كما اعتبر اليونانيون النساء رجسا من عمل الشيطان ومصدر للمصائب والكوارث، حيث كان البنات يقدمن قربانا إلى الآلهة عند حلول مصيبة بالمجتمع. وهناك أسطورة يونانية اتخذت امرأة خيالية تسمى باندورا وجعلتها ينبوع الشرور والآلام. ويذهب المؤرخون إلى



أن مثل هذه الأساطير كان لها تأثير كبير في سلوك الأمة اليهودية والمسيحية تجاه المرأة، وبالتالي في مجال القانون والأخلاق والاجتماع عندهم. إن المرأة لم تكن عند اليونان إلا كائنا من الدرك الأسفل غاية في المهانة والذلة. وأباح الاثينيون للرجل الزواج بما شاء من النساء بدون تحديد العدد. واشتهرت عند اليونان أسطورة افروديت وهي زوجة إله يوناني، خانت ثلاثة آلهة فانجبت كيوبيد اله الحب. ومع انتشار عبادة افروديت غدت أماكن الدعارة والفجور مركزا للعبادة وعظم شأن الزنى.

ولم تكن المرأة عند الرومان في وضعية أحسن مما كانت عليها عند اليونان خصوصا في العهد الأخير من تاريخ الامبراطورية. فبعد ما كانت تتمتع بكثير من الحقوق في إطار العلاقة الزوجية وخارجها خلال العهد الأول من حضارة الرومان، إذا بمكانتها تنعكس ويحل بها ما حل بأختها اليونانية. وهكذا بعد أن كان الزواج عندهم شيئا محترما، أصبح عبارة عن عقد مدني يتوقف بقاءه على رضا المتعاقدين، فكثرت الطلاق وأصبحت المرأة تتزوج رجلا بعد آخر. وبلغ بهم التطرف في آخر الأمر أن جعل كبار علماء الأخلاق منهم يعدون الزنى شيئا عاديا. وهكذا ذهب (شيشرون) إلى عدم تقييد الشباب بأغلال الأخلاق المثقلة... ومال (ابيكيتيس) الفيلسوف الرواقي إلى نفس الرأي... فأصبحت المسارح مظاهر للخلاعة والتبرج الممقوت والعري المشين. وزينت البيوت بصور ورسوم كلها دعوة سافرة إلى الفجور والدعارة كما ازدهر الأدب الماجن إلى أن زالت دولة الرومان وتمزق جمعها كل ممزق.

إن الأستاذة فاطمة المرنيسي عندما أثارت موضوع العمل بالنسبة للمرأة وحملت على مدونة الأحوال الشخصية التي تنص على أن نفقة



الزوجة على زوجها، تكون بهذا الموقف الاستغرابي، قد عبرت من جهة عن عدم معرفتها بحقيقة الشريعة الإسلامية وتصورها، أي تصور هذه الشريعة الغراء لمفهوم الأسرة وعن عدم ادراكها، أي المرنيسي، لكنه طبيعة المرأة وخصائصها الفطرية. ومن جهة أخرى تعبر عن وقوعها في أسر فلسفة الغرب ومخالب الثقافة الغربية الهدامة. ولا شك أن الباحثة أخذت ببريق مبدأ المساواة على الطريقة المألوفة في بلدان الغرب، فبادرت بافراغ شخنتها الغضبية على حكم الإسلام فيما يخص موضوع عمل المرأة. ولو أمعنت النظر لوجدت أن هذه المساواة التي يتبجح بها الغربيون فكرة خاطئة جعلت المرأة هناك تتحرف عن القيام بوظيفتها الطبيعية، تلك الوظيفة التي يتوقف عليها بقاء الإنسانية واستقرارها. ودفعت بها في أتون الحياة الاقتصادية الرأسمالية فلفحتها نيران المعامل والشركات والمكاتب، كما استهوتها المشاركة في اللعبة اليهودية لتعرية الجسد عن طريق السينما والإشهار وعرض الأزياء وحفلات الرقص والغناء إلى غير ذلك من أمور اللهو والمجون. وشيئا فشيئا بدأت قواعد البيت تتقوض وفقدت الحياة الزوجية معناها وتلاشى سرها.

ولعله ليس من المساواة في شيء أن تشتغل المرأة في المعمل أو الإدارة ثم تضيف إلى ذلك أتعاب العمل في البيت ؛ «إن الرجل والمرأة، وإن فرض أنهما متكافئان في القوة الجسدية والاستعداد الذهني، فلم تحمل الفطرة عليهما مع ذلك، واجبات متساوية. وذلك أن الرجل لم يجعل عليه من خدمة بقاء النوع غير أن يلقى بذرة في الحرث، ثم يروح لسبيله حتى يعمل فيما يشاء من شعب الحياة. والمرأة بخلاف ذلك قد حملت معظم أعباء تلك الخدمة. وللهنوض بهذه الأعباء فهي تعد منذ تكون مضغة لحم في بطن

أمها، ولهذا الغرض يقوم هيكلها الجسدي، ولهذا — لا غير — تتنابها مدة شبابها وكهولتها نوبات الحيض، التي لا تدعها أهلاً للقيام بتبعة جسيمة أو بجهد عقلي أو بدني لثلاثة أيام أو سبعة عشر من كل شهر. ولهذا الغرض نفسه تعاني المسكينة متاعب الحمل وما بعد الحمل طول سنة كاملة تضل خلالها معلقة بين الصحة والمرض، ثم لهذا كله تمر عليها سنتان من الرضاعة، تسقي فيها الزرع الإنساني بدمها وترويه من ينابيع ثدييها. وبعد ذلك أعواما ذوات عدد، في التربية الابتدائية لولدها، تحرم نفسها أثناءها نوم الليل وراحة النهار وتؤثر الجيل الآتي على راحتها ومتعتها وبهجتها ورغباتها وعلى كل ما يعز عليها. فإذا كان الواقع ما وصفنا، فانظر ماذا يقتضيه الإنصاف في أمر المرأة؟ هل من الإنصاف إليها أن تطالب بالقيام بتلك الواجبات الفطرية التي لا يشاركها فيها الرجل بطبعه، ثم يحمل عليها فوق ذلك مثل ما يحمل على الرجل من واجبات التمدن، التي قد أعفى هذا لأجل القيام بها من جميع واجبات الفطرة؟ فيفرض عليها أن تتحمل كل ذلك المصائب التي تتجسمها الفطرة، ثم تخرج من البيت كالرجال لتعاني الكسب، وتكون معهم على قدم المساواة في القيام بأعمال السياسة والقضاء والصناعات والمهن والتجارة والزراعة وإقامة الأمن والدفاع عن حوزة الوطن. وليس هذا فحسب، بل يكون عليها بعد ذلك أن تغشى المحافل والنوادي، فيتمتع الرجال ببراعة جمالها وأنوثتها وتهيء لهم أسباب الخلاعة والمجون واللذات والمتعة، أما والله إنه ليس من الإنصاف، بل هو عين الظلم والعدوان وليس بمساواة بين الصنفين، بل هو عبث صريح بالمساواة. وإنما الذي يقتضيه الإنصاف، هو أن الصنف الذي قد كلفته الفطرة أعباء جساما لا يكلف من أعمال التمدن إلا ما هو خفيف المحمل،

وأن السذي لم تكلفه الفطرة بشيء عظيم، يحمل عليه من واجبات التمدن ما هو أهم وأثقل وأدعى للجهد والتعب، ويكون أيضا قواما على الأسرة يرعاها ويربها»<sup>127</sup>.

ومن ناحية أخرى أكدت كثير من البحوث الاجتماعية استحالة وجود جهاز يحل محل الأسرة ويقوم بوظيفتها وأن نظام المحاضن برهن على أنه لا يخلو في أضرار مفسده لتكوين الطفل وتربيته. فليس من الإنسانية أن يحرم أولئك الاطفال من حنان أمهاتهم ورعايتهم في ظل الأسرة ويزج بهم في تلك السجون. ولا غرابة في أن يصاب عدد كبير منهم باضطرابات نفسية، وذلك من جراء اصطدام نظام المحاضن بفطرة الطفل وتكوينه النفسي. وقد ذهب غير واحد من علماء الاجتماع إلى القول بأن الأسرة عبارة عن مؤسسة دائمة غير قابلة للتغيير، منعزلة عن الشروط الاجتماعية المتغيرة. وبينوا حب الأم على أنه غريزة ينحدر من الأعمال الفزيولوجية المشتركة بين كل الحيوانات، وكذلك حماية الأب فإنه واجب محتوم عليه بسبب ضعف الزوجة والأولاد.

إن نظام عمل المرأة الذي يضحى بالصحة النفسية للطفل، أغلى خبرة على وجه الأرض، لجدير بالمقت والمعارضة. أليس في وسع الحكومات والأنظمة الجاهلية في العالم أن تعفى المرأة من جحيم العمل خارج عشاها بتقديم معونات مادية لكل امرأة محتاجة؟ بلى في وسعها ذلك. ولكن إفساد الأسرة أمر قد خطط له من قبل، وسهر على ذلك مجموعة من أولي الفكر والسياسة ممن عرفوا بالثورات ضد الكنيسة وكل ما يتعلق بمخلفات القرون الوسطى الغربية من نظم اجتماعية وعادات وتقاليدها؛ «لم يكن الرواد الأوائل

<sup>127</sup> — أبو الأعلى المودودي: "الحجاب"، دار المعرفة، د.ت. ص 192-193.

لحركة تحرير وافساد المرأة سوى "ماركس" و"انجلز" مؤسسا الشيوعية اللذان أفتيا في " الوثيقة الرسمية للبيان الشيوعي (1848) بأن الزواج والبيت والأسرة لم يكن في الماضي سوى لعنة أدت إلى وضع النساء في رق دائم. لذلك أصرا على وجوب تحرير المرأة من العبودية المنزلية كي تشارك عن طريق استقلالها الاقتصادي التام في عملية التطور من خلال وظيفتها مع الرجال واشتغالها في المصانع في عمل يوم كامل»<sup>128</sup>.

لقد أضحى من البديهي أن يؤثر منطق النظام الرأسمالي الناشئ في البنية الاجتماعية للمجتمعات الغربية حيث أغرى بأجوره رغم مستواها الزهيد — مئات الآلاف من النساء اللواتي هرعن إلى مصانع النسيج وغيرها يلتمسن العمل.

«إن استقلال النساء بمعاشهن واضطلاعهن بشؤونهن الاقتصادية قد جعلهن في غنى عن الرجال. والمبدأ القديم — أن يكتسب الرجل وتدبر المرأة شؤون البيت — قد تبدل وأخذ مكانه رأي جديد، هو أن يكسب الرجل والمرأة كلاهما، والبيت تفوض شؤونه إلى الفنادق والشركات. فلم يبق بعد هذا الانقلاب بينهما من صلة ترغبهما في العشرة البيئية وتجبرهما على الحياة الزوجية المشتركة غير صلة الشهوات وغرائز النفس الحيوانية. ومن الظاهر أن مجرد إطفاء أوار الشهوة البهيمية ليس بأمر يضطر الرجل والمرأة أن يتعاشرا في بيت واحد، مقرونين في نير الرابطة الزوجية الأبدية. فالمرأة التي تكسب عيشها بيمينها، وتقوم بجميع وظائفها بنفسها، ولا تحتاج في حياتها اليومية إلى راع يرعاها أو نصير يعينها، مالها تلازم رجلا بعينه

<sup>128</sup> — مريم جميلة : *تحذير المرأة المسلمة* (ترجمة طارق السيد خاطر)، القاهرة

لإخماد شهوتها فقط؟ ومالها ترهق نفسها بأعباء خلقية وأثقال قانونية في غير طائل؟ ولماذا تتحمل تبعات الأسرة والمنزل؟»<sup>129</sup>.

يتبين مما سبق ذكره أن إخراج المرأة من بيتها الذي هو مملكتها ومنطلقها الحيوي في هذه الحياة إخراج لها عما تقتضيه فطرتها وطبيعتها التي جبلت عليها. ومن ثم يتضح لنا أن الأستاذة فاطمة المرنيسي قد تنكبت المنهج المنطقي السليم عندما حملت على مدونة الأحوال الشخصية التي أشارت إلى أن نفقة الزوجة واجبة على الزوج . غير أن هذا هو عين الصواب وحق شرعي وإنساني من حقوق الزوجة على زوجها. إن الزوج يقوم وجوبا بإنفاق النفقة للزوجة فتعيش مطمئنة في مستوى مثله. في حين لا يجب عليها أي إنفاق ولو بلغت ثروتها ما بلغت. ولا يخفى ما في كسب النفقة من كفاح الزوج ومعاناته وتضحيته كما أن نفقة الأولاد تجب عليه أيضا مع ما تحمله من تكاليف التعليم والتربية، والزوجة ليست ملزمة بذلك ولو كانت غنية إلا عن تطوع. وأكثر من هذا «أن الإسلام جعل هذا حق الزوجة أن تمتنع عن خدمة زوجها وخدمة بيت الزوجية بما فيها خدمة الأولاد، وبتعبير آخر: إن الإسلام لا يستوجب على ذمة الزوجة هذه الأنواع من الخدمة، كما في النصوص الفقهية للمذاهب الثلاثة أي (المذهب الحنفي والشافعي والحنبلي) ولو كان الزوج معسرا، بحيث لا يجوز للزوج أن يكره زوجته على الخدمة، ولها أن تقوم بها عن تطوع ورضاء نفس وخصوصا إذا كان الزوج معسرا لا يقدر على أجره الخادمة، كما هو المعروف عند نساء المسلمين. أما إذا كان الزوج موسرا (غنيا قادرا) فيجب عليه إحضار خادمة واحدة أو أكثر على حسب الضرورة العائلية ومستواها. هذا، غير

<sup>129</sup> — أبو الأعلى المودودي: "الحجاب"، ص 28 — 29.

أن المذهب الرابع ( المالكي) يقول بوجوب خدمة الزوجة في بيت «الزوجية في حالة إفسار الزوج، إلى أن يصبح موسراً قادراً على أجره الخادمة»<sup>130</sup>.

غير أن الإسلام أباح للمرأة مزاولة العمل خارج بيتها في بعض الأحوال كأن لا يكون لها قيم من الرجال أو تضطر إلى العمل خارج البيت لخصاصة قيم الأسرة أو لضالة معاشة أو مرضه أو عجزه أو سبب آخر من هذا القبيل. فكل هذه الأوضاع والأحوال قد جعل لها في القانون مندوحة ومتسع. وجاء في الحديث: «قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن»<sup>131</sup>.

ولكن مثل هذا الإذن قد منحته المرأة مراعاة للأحوال والضرورات فحسب، ولا يغير شيئاً من القاعدة الرئيسية في نظام الاجتماع الإسلامي، وهي أن دائرة عمل المرأة هي البيت.

وليس الإذن بخروجهن منه إلا رخصة وتيسيراً، فيجب ألا يحمل على غير معانيه ومقاصده. والمرأة في هذه الحالة الاضطرارية لا ينبغي لها أن تمارس إلا الأعمال التي لا تكون فيها عرضة للاختلاط بالرجل أو للوقوع في منكر أو حرام أو محذور وذلك مثل تعليم الفتيات وصغار الأطفال أو إدارة مدارسهم وكذا تطبيب وتمريض النساء إلى غير ذلك من الأعمال المختصة بالنساء.

<sup>130</sup> — مبشر الطرازي الحسيني *المرأة وحقوقها في الإسلام*، دار الكتب العلمية بيروت د.ت ص 28.

<sup>131</sup> — حديث أخرجه البخاري في كتاب الوضوء / ج 1 ص 249 ط دار الفكر .

### 3 - العلاقة الزوجية .

«إن النساء اللاتي ينتمين انتماء كاملا إلى العالم المنزلي، واللاتي يعتبر وجودهن خارجه شيئا غير معتاد واقتحاما لعالم غير عالمهن، تابعات للرجال الذين يتوفرون على جنسية ثانية بفعل انتمائهم إلى المجال العام، أي المجال الديني والسياسي ومجال السلطة وتسيير شؤون الأمة. أما النساء اللاتي تتحدد هويتهن أساسا بانتمائهن إلى المجال المنزلي، فإنهن يجدن أنفسهن مجردات من السلطة التي تدير العالم الذي وضعهن فيه نظرا لأن الرجال هم أصحاب السلطة في العائلة. إن واجب النساء المسلمات هو الطاعة ( انظر "المدونة " وكذلك "موطأ" الامام مالك الذي تستلهمه )، كما أن الانقسام والتراتبية وخضوع فئة إلى أخرى، كل ذلك يجد تعبيره في مؤسسات تعارض وتمنع كل اتصال بين الجنسين. وبالتالي فباستثناء الإنجاب، لا يفترض بأن الرجال والنساء يتعاونون على تأدية مهام تضمن بقاء المجتمع»<sup>132</sup>.

لعل مبدأ القوامة - قوامة الرجل على المرأة - الذي أقره وشرعه الإسلام يكون من بين الأسباب الرئيسة التي تجعل الدراسين الغربيين للإسلام ومن احتذاهم من المستغربين في العالم الإسلامي يحملون على موضوع العلاقة الزوجية في الإسلام وعلى تصور الإسلام للمرأة والزوجة. غير أن هؤلاء لو استعملوا عقولهم وتدبروا الأمر بكل نزاهة وإنصاف لوجدوا أن قوامية الزوج على الزوجة من مقتضيات الطبيعة البشرية وأنها لا تختص

<sup>132</sup> - فاطمة المرينسي: *الجنس كهندسة اجتماعية* ، نشر الفنك، مطبعة فضالة

المحمدية ، 1987 ، ص 123.



فقط بالأمة الإسلامية، وإنما اثبتت الدراسات التاريخية المتعلقة بالأسرة أن قوامية الزوج على الزوجة كانت ولا تزال سائدة في جميع الأدوار لعالم البشرية. بل إن هذه القوامية تسود عالم الحيوانات كالإبل والخيول والبقر وحتى الحشرات مثل النمل، وإنه لمن المنطقي أن يقوم الرجل بتوفير الحاجات الضرورية وتوفير الحماية للمرأة لكي يتسنى لهذه الأخيرة أن تقوم بوظيفتها الخطيرة التي تتلخص في الحمل والوضع والرضاعة وكفالة ثمرة الاتصال بينها وبين زوجها. أما إن طلب منها أن تعمل وتكد وتسهر من أجل حماية نفسها ورعاية أولادها فسيتعذر عليها القيام بتلك الوظيفة. وتبعاً لذلك اقتضت العدالة الإلهية أن يكون التكوين العضوي والعصبي والعقلي والنفسي للرجل ملائماً مع نوعية الوظائف التي أهل لها. والأمر كذلك فيما يتعلق بالمرأة؛ فإذا كانت الانثى قد جبلت على الرقة والعطف وسرعة الانفعال والاستجابة العاجلة لمطالب الطفولة، فإن الرجل يعرف عادة بالخشونة والصلابة وبطء الانفعال والاستجابة والاكثار من استخدام التفكير باعتباره المسؤول عن تدبير المعاش، والقيام بحماية كل أفراد الأسرة. ومن هنا جعلته تلك الخصائص أقدر على القوامية وأفضل في مجالها.

إن الإسلام جعل لكل من الزوجين واجبات خاصة، على كل واحد منهما أن يقوم بدوره ليكتمل بذلك بناء المجتمع في داخل البيت وفي خارجه. فالرجل يقوم بالنفقة والاكتساب والمرأة تقوم بتربية الأولاد والعطف والحنان والرضاعة والحضانة والأعمال التي تناسبها كتعليم الصغار وإدارة مدارسهم والتمريض لهم ونحو ذلك من الأعمال المخصصة بالنساء فترك واجبات البيت من قبل المرأة يعتبر طباعاً للبيت . ويترتب عليه تفكك الأسرة حسياً ومعنوياً وعند ذاك يصبح المجتمع شكلاً وصورة لا حقيقة ومعنى.

ولكي تقوم المؤسسة الأسرية بالدور المنوط بها أحسن قيام لازم أن يمنح أحد أعضائها مهمة الإدارة والإشراف. فكما أن المجتمع الكبير لا يستقيم ولا يستمر في وجوده إلا تحت قيادة حكيمة، فكذلك الأمر بالنسبة للمجتمع الصغير:

« إن بعضا من كتاب الغرب (أوربا وأمريكا) وعلمائه يعترضون على قوامية الرجل على المرأة في حكم الإسلام، ويقولون إنها تمس كرامة المرأة، وإني أقول: أن قوامية الرجل على المرأة أمر طبيعي لا تمس كرامة المرأة» (...)»

« لهذا فإن الإسلام قد اختار الرجل لرئاسة هذا المجتمع العائلي وإدارة شؤونه وذلك لوجوه:

أولاً: إن الرجل له امتياز واقتدار أكثر (غالبا) في العقل وحسن السياسة والتدبير، وزجر أفراد العائلة وردعهم عن الفساد الأخلاقي والانحراف عن طريق الحق والصواب، وقيادتهم نحو الصلاح وطريق السعادة، وفصل النزاع العائلي الذي يحدث عادة بين أعضاء العائلة (المجتمع الصغير).

نعم: إن الإسلام قد اختار الرجل لهذه السياسة مع العلم بأن الحكم في التعاليم السماوية حتى القوانين الوضعية إنما هو مبني على ماهو الغالب. ولهذا فإن الرجل يكلف بحكم الإسلام أن يأخذ نظام حياة العائلة وقانونها تحت نظره، ويبذل جهوده في تطبيقه، ويستعمل سلطته في تنفيذه، وله الحق في اتخاذ سياسة العنف عند الضرورة، كما أن له الحق عند الاضطراب أن يأخذ أفراد العائلة تحت الضرب والتأديب ومنهم الزوجة بشروط وحدود،

ذلك لأن سياسة القيادة في المجتمع الصغير تستوجب ذلك كسياسة القيادة في حياة المجتمع الكبير.

ثانيا: إن المهر (الصداق) والنفقة والكسوة للزوجة مع النفقات للأولاد وتكاليف تربيتهم وتعليمهم، ونفقات غيرهم من أعضاء العائلة، وغيرها مما تتطلبه الحياة العائلية، إنما هي كلها على ذمة الرجل (الزوج) في حكم الإسلام ولهذا فإنه له الحق المعترف به طبعا في أن تكون رئاسة العائلة بيده «<sup>133</sup>.

يستنتج مما سبق أن قوامية الرجل على المرأة أمر تمليه الطبيعة البشرية ولا يتعارض مع فطرتي الذكر والانثى، ومن هنا عملت الشرائع على الأخذ به والحث عليه. وأما قول المرنيسي "أن النساء يجدن أنفسهن مجردات من السلطة التي تسير العالم الذي وضعن فيه لأن الرجال هم أصحاب السلطة في العائلة" فهو تصور خاطئ لمفهوم القوامة في الإسلام كما أنه تصور مستوحى من واقع الظلم والاستعباد الذي تعيشه أغلبية نساء العالم الثالث بالاضافة إلى أنه مشبع بآراء المغرضين والحاquدين الغربيين.

والمرأة عند الفرس كانت هي الأخرى من ضحايا الاستبداد والظلم ونظر إليها نظرة التشاؤم. وكان أصحاب الديانة الزرادشتية يحقنرون شأنها ويعتقدون أنها سبب هيجان الشرور، كما أن للزوج حق التصرف فيها كما يتصرف في ماله ومتاعه بل له أن يحكم بقتلها.

ولا داعي للحديث عن العلاقة بين الزوج والزوجة عند اليهود والمسيحيين في القرون الغابرة وعصر الظلمات، فإنه لا يختلف إثنان في

---

<sup>133</sup> — مبشر الطرازي الحسيني *المرأة وحقوقها في الإسلام*، دار الكتب العلمية بيروت

د.ت. ص 28.

مدى الذلة التي كانت تعاني منها المرأة عندهم، إلى أن بزغ فجر النهضة الأوربية الحديثة فبدأت مكانة المرأة في أوربا تتحسن ثم "علا" شأنها. « ولما نهض فلاسفة أوربا وأولوا الرأي والعلم منهم في القرن الثامن عشر الميلادي ورفعوا عقيرتهم لحماية حقوق الفرد في المجتمع؛ ونفخوا في أبواق الحرية الفردية، خففوا شيئاً مما كان في قوانين الطلاق من شدة وتضييق. وردوا إلى النساء جملة صالحة من حقوقهن الاقتصادية المسلوبة. وتناولوا بالإصلاح والتهديب النظريات القائلة بذلة المرأة ومهانتها. كما فتحوا لهن أبواب التعليم والتربية. والنظريات التي أسس عليها بنيان الاجتماع الغربي الحديث، يمكن حصرها في ثلاثة عناوين:

1- المساواة بين الرجل والمرأة.

2- استقلال النساء بشؤون معاشهن.

3- الاختلاط المطلق بين الرجل والنساء.

وقد ظهر من نتائج تأسيس اجتماعهم على هذه النظريات الثلاثة، ما كان يجب أن يظهر، وذلك أنهم فهموا من معاني المساواة ألا يكون الرجل والمرأة متساويين في الحقوق البشرية والمنزلة الخلقية فحسب، بل أن تؤدي المرأة في الحياة ما يؤديه الرجل من أعمال، وأن يرعى لها من عنان القيود الخلقية مثل ما أرعى للرجل من ذي قبل. فهذه الفكرة الخاطئة للمساواة جعلت المرأة غافلة بل منحرفة عن أداء واجباتها الفطرية ووظائفها الطبيعية التي يتوقف على أدائها بقاء المدنية، بل بقاء الجنس البشري بأسره. واستهوتها الأعمال والحركات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وجذبتها إلى نفسها بكل ما في طبعها وشخصيتها من خصائص، فمعارك الانتخابات النيابية ووظائف المكاتب والمعامل ومنافسة الرجل في المهن التجارية

والصناعية الحرة، والمشاركة في الألعاب والمسابقات الرياضية وحضور مجالس اللهو والقصف والظهور على المسارح والاشتراك في حفلات الرقص والسهرات العامة، هذه وأمثالها من مشاغل الحياة ومتعتها وأسباب اللهو والمجون التي يمنع عن ذكرها الحياء عن خفايا هذه المدنية البراقة، هذه كلها قد استولت على مشاعرهم وشغلت أفكارها وعواطفها شغلا أذهلها عن وظائفها الطبيعية وطرد من برنامج حياتها القيام بتبعات الحياة الزوجية وتربية الاطفال وخدمة العائلة وتنظيم الأسرة، بل كره إلى نفسها كل هذه الأعمال التي هي وظائفها الفطرية الحقيقية. ومن عاقبة ذلك أن النظام العائلي — الذي هو أس المدنية ودعامتها الأولية — قد تبدد شمله في الغرب. والحياة البيتية — التي يتوقف على هدوئها وطمأنينتها قوة الإنسان العملية ونشاطها — تكاد تنعدم وتدخل في خبر كان. وكذلك رابطة العقد والزواج — التي هي الصورة الصحيحة الوحيدة لتعاون الرجل والمرأة على خدمة المدنية — أصبحت عندهم أوهن من بيت العنكبوت. وبجانب آخر، قد بدأ العمل على منع تكاثر النسل وازدياد العمران بقتل الأولاد وضبط التوليد واسقاط الحمل. وجاء التصور الخاطئ للمساواة الخلقية يساوي بين الرجال والنساء في التبذل وفساد الأخلاق، حتى تلك المخزيات التي كان يتحرج من مقارفتها الرجال فيما قبل، لا تستحيي من ركوبها بنات حواء في المجتمع الغربي الحديث»<sup>134</sup>.

وهكذا يتبين لنا أن المرأة لم تكن تحضى بالمكانة اللائقة بها كزوجة في الحضارات السابقة وأن رواد النهضة الأوروبية من الذين أرادوا رد الاعتبار إليها مالوا عن قصدهم فيما بعد، فكانت النتيجة أن أعيد استغلال

<sup>134</sup> — ابو الأعلى المودودي: "الحجاب"، ص 25 — 27.

المرأة من جديد بعد الإحياء إليها بأنها مساوية للرجل. فخرجت عن بيتها وتبرجت وأضحى شغلها الشاغل هو التزين للرجال، ففقدت شخصيتها وقيمتها وأصبحت وجبة في أيدي الذئاب. فأين إذن هذه المساواة النوعية في العلاقة بين الزوج والزوجة تلك المساواة التي ادعت المرنيسي عدم وجودها في الشريعة الإسلامية؟

لقد بنى الإسلام نظريته للمرأة على أساس حقائق الفطرة البشرية، وأن المرأة مساوية للرجل بالفطرة. ومن ثم فإن الزوجين متساويان إنسانيا ومتساويان من حيث علاقتهما بالله سبحانه، وبجزائه لهما، بل إن الإسلام يقرر وحدة الجنسين ووحدة الزوجين، بذلك تختفي تلك النظرة الدونية التي كانت تجعل المرأة في منزلة أدنى من منزلة الرجل قال تعالى: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف» (البقرة 228).

« أي لهن من حقوق الزوجية على الرجال مثل ما للرجل عليهن. ولهذا قال ابن عباس: إني لأتزين لامرأتي كما تتزين لي وما أحب أن أستنظف كل حقي الذي لي عليها فتستوجب حقها الذي لها علي، لان الله تعالى قال ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾ أي زينة من غير مأثم، وعنه أيضا: أي لهن من حسن الصحبة والعشرة بالمعروف على أزواجهن مثل الذي عليهن من الطاعة فيما أوجبه عليهن لأزواجهن. وقيل: إن لهن على أزواجهن ترك مضارتهن كما كان ذلك عليهن لأزواجهن. قاله الطبري: وقال ابن زيد: تتقون الله فيهن كما عليهن أن يتقين الله عزوجل، والمعنى متقارب. والآية تعم جميع ذلك من حقوق الزوجية».<sup>135</sup>

<sup>135</sup> — الإمام محمد القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن»، دار الكتب العلمية، بيروت، ج. 2.

وإذا كانت العصمة في يد الرجل فإن المرأة خولت حقوقا واسعة في طلب الخلع والفسح والتفريق بإزاء زوجها إن كان بغيضا أو ظالما أو عنينا. كما أوصى الشارع الزوج بالتزام السماحة والمعاملة الحسنة في استعماله السلطة التي قد جعلها الإسلام له على المرأة، فيقول عزمن قائل: ﴿عاشروهن بالمعروف﴾ (النساء 19) ﴿ولا تنسوا الفضل بينكم﴾ (البقرة 37). وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي»<sup>136</sup>. وهذه ليست وصايا اخلاقية فحسب بل إن صدر منه حيف في استعمال تلك السلطة كان للمرأة أن تستعين عليه بالقانون. ومن ناحية أخرى جاءت تعاليم الدين الإسلامي الحنيف بالحث على اكرام الانثى سواء كانت أما أو بنتا أو زوجة أي في جميع أطوار حياتها.

والخلاصة أن الإسلام جعل الزوجة مساوية مع زوجها في الحقوق ورعايتها بحيث يعترف الزوج بحقوق الزوجة ويرعاها كما تعترف الزوجة بحقوق الزوج وترعاه. ذلك لأن دوام الزوجية والحياة الهادئة بين الطرفين إنما يتم برعاية الحقوق من الجانبين سواء بسواء. ولا يخفى ما في هذا الحكم الإسلامي الحكيم من رفع مقام المرأة في المجتمع الإسلامي عما كانت عليه قبل الإسلام.

أما الإتهام الثاني وهو قول الأستاذة فاطمة المرنيسي: «إن المرأة المسلمة تعرف بوضوح كعنصر جنسي قبل كل شيء»، فإن مثل هذا الحكم يطالعنا في أدبيات بعض المستشرقين الذين يعممون أحكامهم على الإسلام انطلاقا من واقع المغاربة والمسلمين عامة. صحيح أن الرجل في المغرب أو في أي بلد إسلامي إذا كان جاهلا بشريعة الله غير مقيم لحدودها — وهذه

<sup>136</sup> — أخرجه الترمذي وابن ماجه .



حالة أغلبية المسلمين - فإن المرأة بالنسبة إليه لا تعدو أن تكون أكثر من عنصر جنسي، وبالتالي فهو يعتبر الزواج وسيلة لإشباع الغريزة الجنسية لكن ما ينبغي أن تنتبه إليه الكاتبة الغافلة هو أن أي مجتمع لا يطبق حدود الله تكون المرأة فيه موضوع سخرية وإهانة ومجرد دمية جنسية في يد الرجل، واستقراء التاريخ، في هذا المجال، يطول لكن بحسبنا إلقاء النظر على المجتمع الغربي. أو ليست المرأة هناك عنصرا جنسيا محضا؟ ينبغي ألا تتطلي عليك لعبة المساواة بين الجنسين هناك، ولا تغتري بمشاركة المرأة المغربية الرجل في مختلف الأعمال والهيئات والمنظمات . هذه المظاهر البراقة تخفي حيفا وعبودية إزاء تلك المرأة لا يجهلها أولوا الأبواب، وإلا لماذا تزداد صيحات ويشدد عويل المنظمات النسائية هناك يوما بعد يوم؟ وما معنى على سبيل المثال أن ترفق صورة امرأة شبه عارية بكل منتج استهلاكي يراد له الاشهار؟ أو كيف نعلل تنافس وتفنن شركات الملابس النسوية في صنع البسة للمرأة الغربية لا تكاد توارى عورتها؟

أما نظرة الإسلام إلى المرأة فإنها تختلف وتسمو بكثير عن تلك النظرية التي جعلت العلاقة بين الرجل والمرأة مجرد متعة جنسية أو مجرد علاقة حيوانية. فالإسلام ينظر للإنسان ذكرا أو أنثى على أنه مخلوق فريد من نوعه ذو طبيعة فطرية متعددة الجوانب، وأنه صاحب غايات وأغراض وأهداف أرقى وأشمل من مجرد الإشباع الجنسي. إنها غايات تتناسب مع وظيفته السامية وهي الاستخلاف في الأرض.

لقد جاء الإسلام فوجد المجتمع العربي كغيره من المجتمعات في ذلك الحين ينظر إلى المرأة على أنها أداة للمتاع وإشباع الغريزة، ومن ثم ينظر إليها من الناحية الإنسانية نظرة هابطة، وأدى ذلك إلى هبوط النظرة إلى الجنس، وانحطاط الذوق الجمالي، والاحتفال بالجسديات العارمة، وعدم

الالتفات إلى الجمال الرفيع الهادئ النظيف. فلما جاء هذا الدين الأخير، أخذ يرفع من نظرة المجتمع إلى المرأة، ويؤكد على الجانب الإنساني في علاقات الجنس، فليست هي مجرد اشباع لجوعة الجسد، واطفاء لفورة اللحم والدم، وإنما هي اتصال بين كائنين انسانيين من نفس واحدة، بينهما مودة ورحمة، وفي اتصالهما سكن ورحمة، ولهذا الاتصال هدف مرتبط بإرادة الله في خلق الإنسان، وعمارة الأرض، وخلافة هذا الإنسان فيها بسنة الله.

#### 4 - الحجاب

كان قاسم أمين (1865م-1908م) أول "مسلم" حمل لواء الدعوة إلى السفر وتحرير المرأة المسلمة على الطريق الغربية. ولعله لم يكن يجرؤ على ذلك لولا التربية الفرنسية التنصيرية التي تلقاها على أيدي أساتذته في مصر القرن التاسع عشر الميلادي. لقد أوهمته فلسفة التنصير بأن الحجاب وتعدد الزوجات عاملان أساسيان من عوامل تقهقر المسلمين واندحارهم، فاندفع - وهو يعاني عقدة النقص إزاء أساتذته الغربيين - يهاجم تعاليم الإسلام فيما يتعلق بالمرأة وعلاقتها بزوجها. يقول متحدثاً عن حقوق المرأة في الإسلام: «كذلك إن نظرنا إلى حالتهم<sup>137</sup> العائلية نجد أنها مجردة من كل نظام، حيث يكفي الرجل في عقد زواجه بأن يكون أمام شاهدين ... ومسألة تحديد حقوق المرأة هذه وتربيتها قد اجتهدت كثيراً في أن أقف على رأي علماء المسلمين فيها من المتقدمين أو المتأخرين، فما وجدت شيئاً»<sup>138</sup>

<sup>137</sup> - يتكلم عن المسلمين بصيغة الغائب، وكأنه ليس منهم. ولعله ارتد ولم يعلن عن رده.

<sup>138</sup> - قاسم أمين: «المرأة الجديدة»، مطبعة الشعب، القاهرة، 1900. ص 33.

ويقول عن الحجاب : «والمرأة التي تلزم بستر أطرافها والأعضاء الظاهرة من بدننها بحيث لا تتمكن من المشي ولا من الركوب، بل لا تتنفس ولا تنظر ولا تتكلم إلا بمشقة، تعد رقيقة لأن تكليفها بالاندراج في قطعة من القماش إنما يقصد منه أن تمسخ هيئتها وتفقد الشكل الإنساني الطبيعي في نظر "كل رجل" ماعدا "سيدها" و"مولاها" »<sup>139</sup>.

«وهاهم إخواننا أبناء وطننا المسيحيون واليهود اللذين تركوا عادة الحجاب منذ عهد قريب وربوا نساءهم على كشف وجوههن ومعاملة الرجال، فأين هم من الاختلال والهلاك؟»<sup>140</sup>.

قد يتعذر علينا — معشر الباحثين — إدراك أسباب هذه الظاهرة، إذا لم نضعها في سياقها التاريخي والاجتماعي ولم نتحسس جذورها الأولى والعميقة. ذلك أن العالم الإسلامي كان بعيدا عما يسمى بالسفور الذي اكتسح آنذاك كل البلدان الغربية حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي . لكن في منتصف النصف الثاني من نفس القرن، أي مع بداية الاحتلال الأجنبي للوطن الإسلامي، شرع بعض ضعاف النفوس و العقول من المسلمين يدعون الناس إلى تقليد الأجانب. وبما أن قوى الفكر والعقل كانت معطلة منذ زمن بعيد لم يكن من سبيل لليقظة والنهضة في نظر كثير ممن تقلدوا مهمة "الإصلاح" إلا سبيل التقليد والمحاكاة . وإذا اضيف إلى ذلك عامل الدهشة التي أخذت بمجامع نفوس المنهزمين إثر اطلاعهم على قوة الغزاة وتقدمهم، اتضح لماذا اختار بعض "المصلحين" نهج التقليد في علاج المشاكل الاجتماعية.

<sup>139</sup> - قاسم أمين: «المرأة الجديدة»، ص 34 - 35 .

<sup>140</sup> - نفس المرجع ، ص 69.

إن هؤلاء المستغربين الأوائل عملوا - انطلاقاً من مواقفهم الانهزامية - على بلورة مناخ فكري ونفسي يتميز بالدعوة إلى تبني كل ما يرد من الغرب من أفكار وعادات ومعاملات. وشيئاً فشيئاً بدأ المسلمون يتقمصون شخصية الرجل الغربي، بل يستحيون من نظرات الاستهانة التي يصوبها هذا الأخير إلى بعض مبادئ ومسائل الإسلام، كالجهد والرق وتعدد الزوجات الخ. ولإرضاء العدو المتغطرس، بادر بعض المستغربين بنعت الجهاد بالهمجية والقول بأن الرق حرام عندنا، كما أطلوا اللسان في موضوع تعدد الزوجات وطعنوا في قوانين الزواج والطلاق.

ومع حلول القرن العشرين الميلادي، والمسلمون في منتهى الذلة والصغار يرزحون تحت نير الاستعمار، نشأت مسألة الحجاب ونفخ في أبواقها ثلة من المستغربين على رأسهم قاسم أمين. « والواقع أن هذه المسألة نشأت في المسلمين لكون الغرب قد نظر إلى الحجاب والنقاب والحرم بعين المقت والازدراء وصوره أقبح تصوير وأشنع فيما كتب ونشر، وعد (حبس) المرأة من أبرز عيوب الإسلام. وأنى كان للمسلمين أن يغضوا عن هذه النقيصة التي أخذها الغرب عليهم فيما أخذ. ففعلوا في هذه المسألة - الحجاب - مثل ما فعلوا أيضاً في مسائل الجهاد والرق وتعدد الزوجات وما شاكلها من المسائل، فعمدوا إلى الكتاب والسنة يتصفحون أوراقهما، وإلى كتب الفقه والأحكام ينقبون عن اجتهادات الأئمة فيها، لعلهم يجدون في ثناياها ومطاوئها ما يعينهم على غسل هذا العار الذميمة عن أنفسهم. فإذا بهم يقعون على أقوال لبعض الأئمة تجيز للمرأة أن تبدي وجهها ويديها وتخرج كذلك من بيتها لحوائجها، ويعلم منها أيضاً أن المرأة يجوز أن تشهد الحروب لسقي المجاهدين ومداواة المرضى. ثم وجدوا في تلك الأقوال إذناً بخروج

المرأة إلى المسجد للصلاة وجلوسها للتعليم. فكفاهم هذا القدر من المعلومات لأن يدعوا أن الإسلام قد أعطى المرأة حرية مطلقة، وأن الحجاب من تقاليد الجهلاء، اتخذها المتأخرون من المسلمين الجامدين المحافظين، ويخلو من أحكامه القرآن والحديث. وإنما القرآن والسنة يعلمان الحياء والخفر على سبيل التعليم الخلقي، وليس فيهما قانون أو ضابط يقيد حركة المرأة وتنقلها بقيد ما»<sup>141</sup>.

وهنا مكان الس توجه للنظر في أقوال الأستاذة فاطمة المرنيسي بهذا الصدد. قالت :

«اعتبر أن اللجوء إلى الحجاب كان وسيلة للسيطرة الجنسية ولحماية طبقة من النساء (الحرائر) على حساب طبقة أخرى (الإماء)»<sup>142</sup>. «إن تشريع الحجاب في المدينة قضى على الحرية التي برهن عليها الإسلام في بداية حياته. وللأسف الشديد كان ينبغي أن تمر خمسة عشر قرناً قبل أن يأتي المستعمر فيضغط على الحكومات الإسلامية لكي تفتح ملف حقوق الفرد والمرأة»؟؟!!<sup>143</sup>.

ففي النص الأول ادعت الدكتورة فاطمة المرنيسي بأن الحجاب شرع لحماية طبقة من النساء على حساب طبقة أخرى، وتستدل على ذلك في ص 236 من نفس الكتاب بقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾

<sup>141</sup> - أبو الأعلى المودودي : "الحجاب" ، دار الفكر للطباعة . ص 41-42.

<sup>142</sup> - FATIMA MERNISSI "Le Harem politique, Le Prophète et les femmes" - Ed. Albin Michel, Paris 1987, p23.

<sup>143</sup> - 236 P, *Le Harem politique, Le Prophète et les femmes*

. وهو استدلال من باب تلبيس الحق بالباطل، و المؤيد في تاريخ السمرة أن النساء في أول الإسلام، كما في الجاهلية، كن يكشفن وجوههن سواء كن حرائر أم إماء. وكان بعض السفهاء يتعرضوا لهن عندما يخرجن بالليل لقضاء حاجاتهن. وإذا وقع الاعتداء بالتعرض على حرة قالوا حسبيها أمة، فأمرن أن يخالفن بزيهن زي الإمام بأن يدين عليهن من جلابيدهن وذلك بعد أن شكون إلى النبي ﷺ فعل السفهاء بهن. وترى المرئسي أن النبي ﷺ عندما عزم على إيجاد علاج لظاهرة "التعرض" لم يكن يدور فطر استئصالها من الجذور، وإنما همه الوحيد هو صرف هؤلاء السفهاء عن إيذاية نساءه ونساء المسلمين، أما الإمام وغيرهن من النسوة فلا شأن له بهن .

«وينبغي إيجاد وسيلة لفصل الإمام اللواتي أبيع لهن الزنى ... عن الحرائر زوجات الاستقراطيين والرجال الأكفياء ... اللواتي يحرم عليهن اقتراف تلك الفاحشة»<sup>144</sup>.

يتضح من خلال هذا الكلام أن الإسلام أقام نظاما اجتماعيا طبقيا أو على أصح تعبير - أقام ميزا عنصريا واجتماعيا بين النساء الحرائر والإماء، وشرع الحجاب وسيلة - من جهة - لجعل أولئك المترافق في مأمن من التعرض والإيذية. ومن جهة أخرى لدفع الإمام والتجوهين على الزنى والرديلة. كما أن تشريع الحجاب يعبر عن انتصار منطق السفهاء والمنافقين. إن هذه الاستنتاجات السخيفة تتناقض مع النقل والمقل. أما تعارضها مع النقل فلكونها تقتصر على دلائل من الكتاب والسنة بالاضافة إلى أنه لم يقل بها أحد من الفقهاء والمفسرين سواء من القدامى أو المحدثين.

وأما تعارضها مع العقل فلأنها تتناقض منطقيا مع أهداف الرسالة الإسلامية التي تنص على العدالة والمساواة، وبذلك شهد العقلاء من أئمة الإسلام. وواضح أن الأستاذة فاطمة المرنيسي وقعت في التناقض من حيث كانت تروم الإبداع، إنها لم تحكم استعمال آليات المنهج الاجتماعي الدوركايمي حيث فسرت ظهور الحجاب بالضغوط الاجتماعية في مجتمع المدينة، والتي تمثلت في موقف المنافقين والسفهاء. كما أنه قد غاب عن ذهن الباحثة الاجتماعية أن القداسة الإلهية فوق مبادئ وقوانين منطق علم الاجتماع الوضعي، وأن كثيرا من تنبؤات علماء الاجتماع لم تتحقق، نظرا لتدخل المشيئة الإلهية في حياة الإنسان وإن كانت الحياة الروحانية تخضع لقوانين اجتماعية تكاد تكون ثابتة.

ويعتبر كتاب "طبقات ابن سعد" من أهم الكتب التي رجعت إليها المرنيسي في ذكر الروايات المتعلقة بأسباب نزول الحجاب وكيف أن السفهاء كانوا يؤذون النساء ويتعرضون لهن... إلا أنه على فرض صحة تلك الروايات، كيف لم يهتد ابن سعد ذلك العالم المؤرخ إلى الاستنتاجات الفذة التي تفتقت عليها عبقرية باحثتنا الاجتماعية؟

لقد أخطأ بعض المفسرين كما سيرد بعد قليل في كلام الألباني عندما قيّدوا قوله تعالى «ونساء المؤمنين»، بالحرائر دون والإماء، غير أنه لا يفهم من كلامهم البتة كون الشارع ميز بين الحرائر والإماء أو أباح للأخيرات اقتراف الزنى.

يقول الشيخ ناصر الدين الألباني: «هذا وقد أبان الله تعالى عن حكمة الأمر بإدناء الجلباب بقوله: «ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين» يعني أن المرأة إذا التحفت بالجلباب عرفت بأنها من العفاف المحصنات الطيبات، فلا



يؤذيهن الفساق بما لا يليق من الكلام، بخلاف ما لو خرجت مبتذلة غير متسترة، فإن هذا مما يطمع الفساق فيها والتحرش بها كما هو مشاهد في كل عصر ومصر. فأمر الله تعالى نساء المؤمنين جميعا بالحجاب سدا للذريعة. وأما ما أخرجه ابن سعد : أخبرنا محمد بن عمر عن ابن أبي سبرة عن أبي صخر عن ابن كعب القرظي قال :

"كان رجل من المنافقين يتعرض لنساء المؤمنين يؤذيهن. فإذا قيل له ؟ قال : كنت أحسبها أمة. فأمرهن الله أن يخالفن زي الإمام، ويدنين عليهن من جلابيبهن".

فلا يصح بل هو ضعيف جدا لأمر :

الأول : أن ابن كعب القرظي واسمه محمد، تابعي لم يدرك عصر النبوة، فهو مرسل.

الثاني : أن ابن أبي سبرة وهو أبو بكر بن محمد بن أبي سبرة ضعيف جدا، قال الحافظ في "التقريب" : « رموه بالوضع ».

والثالث : ضعف محمد بن عمر وهو الواقدي وهو مشهور بذلك عند المحدثين، بل هو متهم.

وفي معنى هذه الرواية روايات أخرى أوردها السيوطي في "الدر المنثور"، وبعضها عند ابن جرير وغيره وكلها مرسلة لاتصح، لأن منتهاها إلى أبي مالك وأبي صالح والكلبي ومعاوية بن قررة والحسن البصري، ولم يأت شيء منها مسندا فلا يحتج بها، لاسيما وظاهرها مما لاتقبله الشريعة المطهرة ولا العقول النيرة، لأنها توهم أن الله تعالى أقر إماء المسلمين — وفيهن مسلمات قطعا — على حالهن من ترك التستر، ولم يأمرهن بالجلباب ليدفعن به إيذاء المنافقين لهن. ومن العجائب أن يغتر بعض المفسرين بهذه

الروايات المسيحية فذهبوا بسببها إلى تقبيد قوله تعالى : «ونساء المؤمنين»  
بالنظر إلى دور الإمام، وينوا على ذلك أنه لا يجب على الأمة ما يجب على  
الحرّة من ستر الرأس والشعر، بل بالغ بعض المذاهب فذكر أن عورتها مثل  
صورة الرجل : من السرة إلى الركبة. وقالوا : "فيجوز للأجنبي النظر إلى  
شعر الأمة وذراعها وساقها وصدرها وثديها».

وهذا — مع أنه لا دليل عليه من كتاب أو سنة — مخالف لعموم قوله تعالى :  
«ونساء المؤمنين» فإنه من حيث العموم كقوله تعالى : «يأيها الذين آمنوا  
لا تفسروا ما ينزلنا وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري  
سبيل حتى تغتسلوا» وإلى كنتم مرضى أو على سفر أو لامستم النساء فلم  
تضربوا ماء فتمسحوا بيديكم»، ولهذا قال أبو حيان الأندلسي في تفسيره: "البحر  
المحيط":

«والمظاهر أن قوله «ونساء المؤمنين» يشمل الحرائر والإماء، والفتنة  
بالإساءة أكثر لكثرة تصرفهن، بخلاف الحرائر فيحتاج إخراجهن من عموم  
النساء إلى دليل واضح».

وما أحسن ما قال ابن حزم رحمه الله في "المحلى":

«والسبب في الفرق بين الحرّة والأمة فدين الله واحد، والخلفة والطبيعة  
واحدة، كل منهما في الحرائر والإماء، سواء، حتى يأتي نص في الفرق بينهما  
في شيء فوجب عنده». قال : «وقد ذهب بعض من وهل في قوله تعالى :  
«المؤمنين» على من جلايبيهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين» إلى أنه إنما  
أمر الله تعالى بسترهن لأن الفساق كانوا يتعرضون للنساء للفسق فأمر الحرائر  
بسترهن لأن الفساق يعرفن الفساق أنهن حرائر فلا يتعرضوا لهن. ونحن  
نعلم من هذا التفسير القاصد الذي هو إما زلة عالم، أو وهلة فاضل عاقل، أو

افتراء كاذب فاسق، لأن فيه أن الله تعالى أطلق الفساق على أعراض إماء المسلمين، وهذه مصيبة الأبد، وما اختلف اثنان من أهل الإسلام في أن تحريم الزنا بالحرمة كتحريمه بالأمة، وأن الحد على الزاني بالحرمة كالحد على الزاني بالأمة ولا فرق، وأن تعرض الحرمة في التحريم كتعرض الأمة ولا فرق، ولهذا وشبهه وجب أن لا يقبل قول أحد بعد رسول الله ﷺ إلا بأن يسنده إليه عليه السلام»<sup>145</sup>.

والنص الذي ورد فيه قولها: «إن عمر رضي الله عنه عندما اقترح على النبي ﷺ أن يحجب نساءه عن الرجال عمل على طمس البعد الحضاري والتحرري الذي نادى به الإسلام»<sup>146</sup>، يتضمن كما سيتضح، أفكاراً لا أساس لها من الصحة، بالإضافة إلى أن بعضها يبين بكل وضوح اعجاب الكاتبة بالاستعمار "كمحرر للمرأة المسلمة"، بعدما ظلت مايزيد على أربعة عشر قرناً مقيدة بقيود الاستغلال والتبعية للرجل.

إن ما يؤكد المفسرون وكتاب السيرة أن عمر بن الخطاب الخليفة الثاني رضي الله عنه طلب بإلحاح من النبي ﷺ أن يحجب نساءه عن عامة الناس.

قال ابن كثير: «هذه آية الحجاب وفيها أحكام وآداب شرعية، وهي مما وافق تنزيلها قول بن الخطاب رضي الله عنه كما ثبت ذلك في الصحيحين عنه أنه قال: وافقت ربي عز وجل في ثلاث، قلت: يا رسول الله لو اتخذت مقام إبراهيم مصلًى، فأنزل الله تعالى ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلًى﴾. وقلت يا رسول الله إن نساءك يدخل عليهن البر والفاجر، فلو حجبتن، فأنزل آية

<sup>145</sup> - محمد ناصر الدين الألباني، "حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة"، المكتب الإسلامي في بيروت، 1389، ص 42-43-44-45.

<sup>146</sup> - فاطمة المرنيسي: "الحريم السياسي"، ص 234.

الحجاب، وقلت لأزواج النبي ﷺ لما تمالأن عليه في الغيرة «عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن»، فنزلت كذلك»<sup>147</sup>.

عندما تدعي فاطمة المرنيسي أن حجب النبي ﷺ نساءه عن المسلمين كان بإيعاز من عمر بن الخطاب رضي الله عنه، تجعل من هذا الخليفة الجليل مشرعا، أي أن ذلك الحجاب لم يكن ليشرع لولا تدخل عمر والحاحه في طلب ذلك من النبي ﷺ. وهذا يفيد عدم معرفتها بمعنى الوحي وحقيقته. ومما لا شك فيه - كما يتبين من المراجع العربية التي اعتمدت عليها - أنها اطلعت على قول عمر: "وافقت ربي في ثلاث..." وفهمت مغزاه، غير أنها أبت إلا أن تفسر الحدث تفسيرا اجتماعيا ماديا على طريقة المدرسة الاجتماعية الوضعية.

وهكذا تعتبر الكاتبة عمر بن الخطاب أول من جنى على الإسلام وحضارته "وقضى على تطلعاته التحررية في مهدها".

إن النبي ﷺ - حسب رأيها -<sup>148</sup> كان يود دائما أن يكون بيته مفتوحا لكل الناس، وأن الحجاب يمثل النقيض التام لكل ما كان يروم تحقيقه. غير أن عمر لم يستطع استيعاب هذا الأمر لأنه كان جاهلا بحقيقة الإنسان كما يتصورها الدين الجديد أي الإسلام. ومن هنا رأى أن الحل الوحيد لإعادة النظام إلى نصابه في المدينة هو "وضع الحواجز واخفاء النساء موضوع ومحل الشهوات".

«ولم يكن غريبا أن يصبح عمر لسان حال المقاومة الرجالية في وجه المشروع التعادلي الذي أتى به النبي ﷺ. كما كان عمر مناصرا لاستمرارية

<sup>147</sup> - تفسير ابن كثير، ج 5، ص 489.

<sup>148</sup> - فاطمة المرنيسي: "الحريم السياسي" ص 236.

الوضع الراهن للمجال العائلي لكونه كان يعتقد ان التغييرات التي أدخلها الإسلام على الحياة الجاهلية تخص الحياة العامة والروحية. أما الحياة الخاصة فينبغي ان تضل محكومة بأعراف ما قبل الإسلام»<sup>149</sup>.

وهذا التجريح لشخص عمر إنما جعلته وسيلة للطعن في الإسلام، ويعبر عن أن فاطمة المرنيسي قد أصبحت ممن يجيدون استعمال لغة المستشرقين في دراسة الشخصيات الإسلامية، كما أن كلامها في شأن هذا الخليفة يذكرنا بالقصص التي تزرع بها الكتب المدرسية في الغرب المسيحي عن الإسلام والمسلمين حيث تصور خلفاء الإسلام تصويرا تشمئز منه النفوس فتنعتهم بالغلظة والجور وسفك الدماء. وهكذا بعد أن حملت عمر بـ الخطاب مسؤولية "الظلم" الذي لحق المرأة المسلمة خلال قرون طويلة بسبب الحجاب، ختمت النص المشار إليه بالتنبيه إلى أن المستعمر هو الذي خلص المرأة المسلمة واعتقها من العبودية حينما "فرض على الحكومات الإسلامية إعادة فتح ملف حقوق الإنسان والمرأة على الخصوص".

متى كان الغازي والمخرب مصلحا ومخلصا أيتها الباحثة الاجتماعية؟ من هي هذه المرأة المغربية التي عاشت في زمن الاستعمار وصرحت بأن المستعمر خلصها من العبودية التي أقامها فيها الإسلام؟ ولو كنت أنت نفسك امرأة مغربية في الثلاثينات والأربعينات هل كنت تدعين أن المستعمر خلص المرأة... وأنت تشاهدين آثار خرابه ودماره للقرى والمدن وتشريده للأسر بقتل وسجن الآباء والأبناء؟ ما أظنك تفعلين!. ولكن بعد ذهاب الاستعمار

<sup>149</sup> - فاطمة المرنيسي : "الحريم السياسي" ص. 180 .

العسكري ومجيء الاستعمار الفكري وهيمنته على العقل والفكر يصبح لمثل هذا القول ما يعلله.

لو افترضنا أن المستعمر طلب في زمن الاستعمار ان تكشف المرأة المغربية عن رأسها وأطرافها وتشارك الرجل في كل مجالات الحياة، لاستكرنا منه ذلك ولمنعاه من التدخل في شؤون نساءنا ولحملتنا الغيرة على الدفاع عن شرف نسوتنا وبناتنا. لكن وقع أقدامه وهو يغادر أرضنا لم تكد تخمد، فإذا بنسوة وفتيات من أبناء جلدتنا يجاهرن بالعداء للحجاب ويعلنن الحرب عليه !.

وفي غياب الفهم الصحيح لنصوص الشرع والوعي بالهوية الثقافية، وتحت تأثير وطأة الفكر الغربي، سارعت بعض المنظمات بالدعوة إلى السفور ونبذ الحجاب. ففي الخمسينيات نشرت صحيفة "العلم" مقالا تحت عنوان: " ارفعي الحجاب عن وجهك يا سيدتي"، جاء فيه: ٥٥ في فاس عقدت الرابطة النسوية لحزب الاستقلال في منزل السيد احمد مكوار، وتحت رئاسة حرمه... اجتماعا لدراسة مشاكل المرأة المغربية. وقد حضر الاجتماع عدد من سيدات المجتمع الفاسي وأوانسه من طالبات المعهد الثانوي التابع لجامعة القرويين، ومن مدرسة أم البنين الثانوية، وسواهما من المدارس التي يتابع فتيات فاس دراستهن فيها. كان موضوع الاجتماع هو الحجاب ..والحقيقة ان الرابطة توفقت أيما توفيق في معالجة هذا الموضوع الذي أصبح مثار مناقشات، ولعل القراء - والقارئات بالذات - يتبعوا ما تنشره هذه الجريدة من مقالات كلها تتصل بموضوع الحجاب. فمنذ أيام كتبت الأنسة سعاد بلا فريح... وأول أمس عقيبت الأنسة فاطمة القباج على الموضوع...والحجاب أصبح عقبة كآداء في طريق تقدم المرأة المغربية في

بناء مجتمع سليم... يقوم على أساس تكافؤ الفرص للرجل والمرأة... هؤلاء الفتيات مؤمنات بأن الحجاب ليس وسيلة لستر عورة حرم الله النظر إليها... ولكنه حجاب يستر عنهن الحياة... يحجب عنها الانطلاق... والتحرر والشعور بالشخصية المسؤولة التي تواجه مصيرها بنفسها. إن الفتاة تشعر كأن الحجاب سلطة مشرعة عليها... فتظل أسيرة هذا الوهم... انها تريد ان تستنشق الهواء بمسامها كلها... أن تنظر إلى الحياة، فتشعر بأقدامها راسخة على الأرض. إنها لاتريد أن تبقى "توالدة" متقلبة بالجلباب والجورب والحجاب... وإذا كانت المرأة فاضلة... مؤمنة بمسؤوليتها. واثقة من شخصيتها... فلماذا نربي فيها الإحساس بالنقص؟ لماذا نتصورها مخلوقة ضعيفة سهلة الاغراء؟

انظروا إلى هذه الصورة... وجوه ضاحكة... مشرقة لا ترى واحدة منهم تضع على وجهها حجابا...

لقد قررت الرابطة النسوية لحزب الاستقلال بفاس محاربة الحجاب... والدعوة إلى السفور. انها خطوة جريئة نباركها وندعو كل هيئة نسوية الاقتداء بها...<sup>150</sup>

انه الاستغراب الذي كان كامنا كمون النار تحت الرماد. لقد استغل أولئك النسوة - وأغلبهن ينتمين إلى الطبقات البورجوازية - الحالة النفسية للمرأة المغربية عشية الاستقلال حيث داعبتها رياح الحرية وحملتها بعيدة في أفق لامحدود، انها كانت تعيش لحظات كلها عاطفة وانفعالات نفسية سعيدة. وهكذا سرعان ما استجابت لنداء السفور بعدما أوهمت بأن لبس الحجاب والعودة في البيت سجن وذلة وخمول، وأن السفور تحرر. ومع غياب الوعي

<sup>150</sup> - جريدة العلم ، 24 غشت 1956 .



بالشريعة تم الربط بين التحرر من المستعمر والتحرر من التقاليد التي تجسد تعاليم الإسلام ومبادئه، فكانت الثورة عليها وعلى بعض القيم التي هي من صميم الدين.

والخلاصة أن الفتيات والنسوة اللواتي استجبن لنداء السفور وقعن فريسة الاستغراب عند التلبية، وإن كنت لا أنفي ميلهن المسبق إلى نبذ الحجاب، في حين أن اللائي تولين كبره أي حملن لواء السفور، كن قد استغربين قبل الاستقلال بسنوات أو عقود، إذ لا يخفى على أحد أن كثيرا من الأسر البورجوازية في المغرب أثناء الاستعمار، كانت معجبة بحياة الأوروبيين وأسلوب عيشهم، فكانت تقلده ما استطاعت على خوف من الجمهور وعامة الناس، لكن بعد الاستقلال غدا التقليد قاعدة، وأصبح الاستغراب جليا بعدما كان كامنا.

## خاتمة

يستنتج من مباحث هذا الكتاب أن الاستغراب ظاهرة فكرية ونفسية واجتماعية متجذرة في المجتمع المغربي، وأن أصولها التاريخية ترجع الى ما قبل مجيء الاستعمار ببضعة عقود. وإذا كان الاستغراب فيما قبل الاستقلال السياسي أقرب الى الكمون منه الى الظهور، فانه قد عرف، بعد تحرر المغاربة من الاستعمار، انطلاقة قوية شملت كافة النواحي الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والتربوية. وصارهم جل المثقفين والسياسيين والمسؤولين عن شؤون الاقتصاد والثقافة والتربية والتعليم هو العمل على بناء دولة حديثة تحدد حدود دول أوروبا وتتسج على منوالها. ففتح باب التقليد الأعمى واستشرى داء التبعية وأحكمت حلقاته، وسرى في كيان المجتمع المغربي حب الأجنبي، ذلك الذي كان بالأمس القريب غازيا ومشردا ومدمرا. فلم تكد الجراحات التي أحدثها المستعمر في جسد الإنسان المغربي تلتئم، حتى سارع هذا الأخير إلى معانقة غريمه وتقليده في بعض أفكاره وعاداته وتقاليده التي كانت من أبغض الأشياء إليه زمن الإستعمار، وإذا جازلنا أن نعذر المغربي العامي الذي سيق بطريقة أو أخرى إلى هذا الإستغراب، مع تحمله لمسؤوليته باعتباره عاقلا ومكلفا، فكيف نعذر المثقفين والكتاب والمفكرين ونجباء النخبة المثقفة؟؟ أولئك الذين رفعوا لواء التبعية والمحاكاة وساهموا في إنزال الهزيمة بثقافتنا وبأصالتنا، وفي صرفنا عن أصولنا وجذورنا وعقيدتنا، كما حاولوا غسل أدمغتنا من كل ماله علاقة بماضينا وتاريخنا، وعملوا على توجيه قبلتنا نحو الغرب .

ولقد تبين لي هذا الأمر الخطير من خلال قراءتي التحليلية لأعمال  
الكتاب المغاربة الثلاثة ( د. محمد عابد الجابري، ود. عبد الله العروي،  
ود. فاطمة المرنيسي).  
وأرجو أن يهتدي القارئ اللبيب إلى استنتاجات مماثلة وأن يجد في  
هذا الكتاب ما يشفي عليلاً ويروي غليلاً.

## الملحق البيبليوغرافي

### (مصادر إثنولوجية وأنتربولوجية حول المغرب)

#### 1- دراسات حول النظام المغربي

- AUBIN, Eugène, Le Maroc d'aujourd'hui. Paris 1904.
- CHARLES-ROUX, F – France et Afrique du Nord avant 1830  
Les précurseurs de la conquête. Colloque du centenaire de l'Algérie, Paris, 1932.
- COTTE, Narcisse – le Maroc contemporain. Paris 1860
- DEVERDUN, Gaston – les Formations Sociales In Introduction à la connaissance du Maroc Casablanca, 1942
- DRUMOND, Hay, Jhon – le Maroc et ses Tribus nomades Paris, 1884
- ERCKMANN, Jules – le Maroc moderne Paris éd. Challamel, 1885
- FRISH, R.J – le Maroc, géographie, organisation politique Paris 1895.
- GAILLARD, Henri, -Le Makhzen étendue et limites de son pouvoir. In BSGA 1909,  
PP. 438-470
- GAUTHIER, Félix, E. – Le passé de l'Afrique du Nord, les siècles obscurs. Paris.  
Payot 1937 .
- GENTIL, Lois – Dans le bled es-siba, exploration du Maroc Paris 1906.
- GODARD, Léon. – le Maroc, notes d'un voyage (1858-59)-Alger, 1859
- JACKSON, Grey. – Account of the empire of Morocco and the district of Suse.  
London 1809
- JEANNOT, G. – Le Maroc, situation économique, sociale et politique. Thèse Dijon,  
.1907
- LEARD, A. – Morocco and the moors. London, 2<sup>e</sup> éd. 1891.
- LE CHATELIER. A. – la Politique marocaine In. Revue économique internationale  
Sept 1904 .
- MICHAUX-BELLAIRE, Ed – L'organisme marocain. In R.M.M. , IX, 1909, pp.  
43-1
- MICHAUX-BELLAIRE, Ed – Sociologie marocaine In AM, 27, 1927
- MIEGE, J.L. – Le Maroc et l'Europe : 1830-1894. Paris PUF, 1961-63, 4 vol
- MOULIERAS, A. – Le Maroc inconnu. Oran, 1895-99, 2 vol.
- TAILLANDIER, Saint René – Aux origines du Maroc français. Paris, Plon 1930.
- VEYRE, G – Au Maroc dans l'intimité du sultan. Paris, 1905.
- WARD, H.J.B. – Mysterious Morocco and how to appreciate it. London, 1909
- WEIGERBER F. – Au seuil du Maroc moderne. Rabat, Laporte, 1940

2 - دراسات حول العالم القبلي

- BASSET.H, - Rapport sur les travaux d'ethnologie au maroc.Hesperis, II, 1921,139-160
- BERGE,F. -Moha ou hammou, le zayani - Marrakech, 1929.
- BERQUE,J. - Terroirs et seigneurs du haut atlas occidental. Rabat RGM, 1949,43-54.
- BERQUE,J. -les Mzudas, style historique d'une tribu marocaine. In revue historique, Pris, 1955, 22-244.
- BESSEY,Cpte - les Imehzen féodaux du moyen atlas. Paris, CHEAM, 1950.
- BOISSIERE,Cpte. - La tribu des Ahl massa. Paris, CHEAM, 1941.
- BRUNO.H. et BOUSQUET,G.H. - les pactes d'alliance chez les berbères du Maroc central. Hespéris, 23, 1946, 353-372.
- CAUSSIN,Cpte - .Vers Taza. Paris Fournier, 1922.
- CELERIER,J. - Contribution à la sociologie du Haut Atlas d'après M.J.Berque. Hésperis, 43,1956,203-213.
- COIDAU,E. - Le caid marocain. Rabat, 1950.
- COON,C.S. - Tribes of the Rif. Combridge, 1931.
- CORNICE, - Notice sur la cherarda. Rabat, A.B, 4,12,1920, , 27-59
- DOUTTE,E - En tribu. Paris, Geuthner, 1914.
- DOUTTE,E. - l'organisation sociale et domestique chez les haha. In BCAF, 15,1905.
- FRESNEAU.L. - l'unification du makhzen dans les Abda. Paris.CHEAM, 1951.
- FUCHS,M. - Evolution d'un grand commandement marocain, le caid Mtouggai le protectorat. Paris, CHEAM, 1952.
- GELLNER,E. - Patterns of rural rebilion in Morocco : tribes as minorities.In Arch, Europ de sociologie, 3,2, Paris 1962-297-311
- GELLNER,E. - Saints of the Atlas- London Weidenfeld and Nicolson 1969
- GENNOUN.S. - la montagne berbère, les ait Oumalou- Paris 1929
- HART,D.M. - An ethnographic survey of the reffians tribes of ait weryaghel. Rabat, hésperis, 2 1954, 51-86.
- JUSTINARD,L. - Un grant chef berbère le caid Goundafi - Casablanca 1951
- LA CHAPELLE,F. de. - la foramtion du pouvoir monarchique dans les tribus du haut atlas occidental, rabat, hésperis 8, 1928, 263-283
- LA CHAPELLE,F. de. - Un grand caida du sud marocain : les tribus du haut atlas et du Dir dépendant du caid Mtouggi. In BAF, 37,1937.
- LA CHAPELLE,F. de. - les tribus du haute montagne de l'Atlas occidental... In E.I 1928,339-360
- LA CHAPELLE,F. de. -- la distribution territoriale des Beni Ahsen. Rabat , Hésperis, 45,1958, 294-297.
- LESNE,M. - Evolution d'un groupement berère, les Zemmour. Rabat, 1959.

- MARCY,G. – Une tribu berbère, de la confédération ait warian, les Ait jellidassen. Rabat, hèsperis, 9,1929,79 ,142.
- MARCY,G. – L'alliance par colactation (Tàdà) chez les berbères du maroc central. In revue africaine, 79 1936, 957-973.
- MARTEL,C. – La jmaa administrative, étape dans l'évolution économique, politique et sociale des tribus berbères du haut atlas. Rabat, 1954.
- MAUNIER,R. – L'ordre social nord africain : tribu-cité-Etat. In Melanges Ernest Mahain, I, Paris, 1935,339-349.
- MAUSS,Marcel. – Voyage au Maroc. In L'Anthropologie, 40, paris, 1930, 453-456.
- MEGE,E. – Notes sur les mzab et les Achache, tribu chaouia rabat, A.B, 3,1918,137-257.
- MEUNIE,J.D., - Les oasis de Lektaoua et des Mhamid... hespèris, 34,1947, 397-430.
- MAXWELL,G. – Lords of the atlas. New york, Dutton, 1965.
- MONTAGNE, R. – les berbères et le Makhzen. Paris, Alcan, 1930.  
Ou en est l'évolution sociale du Maroc. In l'Afr.. et l'Asie, retr. 1950, Paris.
- MONTAGNE, R. – Recueil du droit coutumier des Ahl Massa. Rabat, hèsperis, oct. 1924, 357-403.
- MONTAGNE, R. – La vie Politique des berbères au maroc. In l'A.F. , 41, 1931.
- MONTEIL,V. – Note sur Ifni et les Ait Ba Amran. Paris, Paris, larose, 1948.
- MONTEI, V. – Notes sur les Tekna
- MOREL-FRANCOZ,R – .organisation judiciaire des tribus berbères de l'Anti-Atlas.  
Paris, CHEAM 1939.
- NAUDIN, It. – Dans le Haut Atlas : le pays de Ait sokhman et Ait Yafelman, les hautes vellées du dadès, du Todra, du Ghéris et du Ziz. In A.F. 38,1928,549-571.
- NOUVEL,S. – Nomades et sédentaires au Maroc. Paris, Larose,1949.
- OLIVIER,F. – L'évolution économique des tribus de la banlieue de Meknès depuis l'occupation. Paris CHEAM, 1937.
- PAILLANT. Notes contributives à l'étude de la confédération Zaian. In A.B, 4, 1920, 88-125.
- PERRONNY, Cpte. – la réforme des Jmaas – Paris, CHEAM, 1945.
- SEIGNEUR,P. - la tribu Mtioua. Paris, CHEAM, 1953.
- SPILMANN,G. – les Ait Atta et la pacification du haut Daraa. Rabat 1936.
- THABAULT,A. – L'influence Française sur l'evolution sociale des guerouane... Mémoire de E.N.A, Rabat, 1947
- THARAUD,J. et J. – Marrakech ou les seigneurs de l'atlas. Paris. Plon 1939.
- THOMSON ;Joseph. – Travels in the Atlas and Southen Morocco. London philip and son, 1989
- VIZIOZ, Cpte. – les Draoua dans les palmeraies des Ktaoua et des Mhamid. Paris, CHEAM, 1952.



- WEISGERBER, F. – Un grand seigneur arabe, Isa ben Omar. In l'Echo du Maroc, 9-8-1927.

3 – دراسات حول الزوايا والطرقية

- BERQUE, J. – Al Youssi, problèmes de la culture marocaine au 17<sup>e</sup> siècle. Paris, Mouton, 1958.
- BODIN, Michel – la zaouia de tamegrout. In A.B. ,3,14, 1918, 259-295.
- BRUNOT, Louis. – Cultes naturistes à Sefrou. Rabat, A.B, 3, 14, 1918, 137-146.
- CASTRIES, Cpte H. de. – les Sept patrons de marrakech hèsperis, 4, 1924, 3<sup>e</sup> trim, 245-303.
- DERMENGHEIM, E. – le culte des saints dans L'Islam maghrébin. Paris Gallimard, 1954.
- DRAGUE, G. – Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Paris, peyronnet, 1951.
- DURAND, P. – Boujaad, ville sainte, les marabouts cherkaouas. In A.F. 41, 1931, 65-78.
- JUSTINARD, P. – Un petit royaume berbère, Le Tazeroualet..., Rabat paris, publication de l'IHEM, 15, 1954.
- LEVI- PROVENCAL, Ed. Notes d'hagiographie marocaine. Rabat, A.B., 4 fasc. 12, 1920, 67-88
- LOUBIGNAC, V. – Un saint berbère moulay Bouazza..., in hespérus, 31, 1944, 15-34 .
- MARTY, P. – Les zaouias marocaines et le makhzen. In revue etudes Islamiques, 1929, 575-600.
- MICHAUX-BELLAIRE, E. - les conféries religieuses au Maroc. Rabat A.M 27, 1927.
- MICHAUX-BELLAIRE, E. – Le Touat et les Chorfasd'Ouezzane. In mémorial M. basset, Paris, Geuthner, 1928.
- MEUNIE, J. DJ. – Sur les Cultes des Saints et les Fetes rituelles dans le moyen Draà et la région de Tazarine. Hespérus 38, 1951, 365-380/
- MONTET, E. – les Conféries religieuses de l'Islam marocain, leur rôle religieux, politique et social. In Revue de l'Histoire des religions, 1902, 1-35.
- ROUX, A. - Les aventures extraordinaires de Sidi Hmad ou Moussa, patron de Tazeroualt. Hespérus, 39, 1952-75-96.
- SPILLMANN, G. – Les confréries religieuses au Maroc. Paris, CHEAM, 1938.
- VOINOT, L. – les zaouias de marrakech et de la région voisine. In RGM, 21, 1, 1937, 5-53.
- WESTERMART, E. – Rituals and beliefs in Morocco. London, MC Millan, , 1926/

4 – دراسات حول العالم القروي

- AMAR, E. – Organisation de la propriété foncière au Maroc. Paris, Geuther, 1912



- ANTONA, A. – La région des Abbas. Rabat Imp. Officielle, 1930.
- BADIE, P. – Les communes rurales au Maroc. Paris, CHEAM, 1955.
- BERNARD, M. – Le Tafilalt. In L'A.F, 37, 1927, 386-400.
- BERQUE, J. – Cent vingt cinq ans de sociologie maghrébine. In Annals ESC, 1956, 296-324.
- BERQUE, J. – Etudes d'histoire rurale maghrébine. Tanger-Fès, 1938.
- BERQUE, J. – Les nawazil et mouzaraa... Rabat, 1940.
- BONNEFOUS, M. – Etude démographique et économique d'une grande oasis du sud marocain la palmeraie de Figuig. Rabat, 1952.
- BREMARD, F. – L'organisation régionale du Maroc. Paris, D. Auzias, 1949.
- CELERIER, J. – L'évolution de la propriété foncière dans une tribu marocaine du regime collectif à l'individualisation. In 3è congrès de la fédération des sociétés savantes de l'Afrique du Nord. Constantine, 1937. In R.A, 81, 1937, 1, 247-83.
- CELERIER, J. – Le paysage rurale au maoc. Hespéris, 30, 1943, 129-162.
- DARRE, M. – L'économie montagnarde chez les Ait Youssi, RGM, 23, 1, 1939, 69-78.
- BUTTIN, P. – L'évolution de Fellah et la modernisation de l'agriculture marocaine. In Confluent du 5/2/1960, 30-76.
- DELMAS FORT, R. – les guich marocains ; paris, CHEAM, 1950.
- DRESCH, J. – les genres de vie de Montagne dans le Massif du Toubkal. RGM, 1939, 1, 29-56.
- FAUST, M. – La colonisation rurale au maroc (1919-1929)- Alger 1931.
- FISHER, M. – Essai sur la colonisation du plateau de Meknès. RGM, 4è trim. 1948, 121-46.
- FOGG, WALTER. – The organisation of a morroccan tribal market. In American anthropologist, Wisconsin, 44, 1942, 47-61.
- GUILLAUME, A. – La propriété collective au maroc. Paris, lib. de Médics, 1960.
- GUILLAUME, A. – L'évolution économique de la société rurale marocain. Paris, 1955.
- GOULVEN, J. – le cercle de Doukkala au point de vue économique. Paris larose, 1917.
- GRIGUER, J. – Au maroc note sur le domaine mkhzen. In SGAPO, 33, 1913, 491-498.
- GROMMAND, R. – Le particularisme de Feguig. Paris, CHEAM 1937.
- HARRIS, W. – Tafilalt, London, W. Blackwood and sons, 1895.
- HUOT, Cl. – les terres collectives du maroc et la colonization européenne In BAF, 33, 1923, 227-292.
- LEBEL, A.R. – L'impot agricole au maroc, le tertib. Paris, larose, 1925.
- LECLERE, ed. – Les terres collectives de tribus au Maroc. In FAF, 32, 1922, 33-42.
- LEANDRY, M. – L'exode rurale dans les Dokkala, paris, CHEAM 1954.

- LEVI-PROVANCAL,- E . Pratique agricole et fetes saisonnières des tribus Jbala de la vallé moyenne de l'ouargha. Rabat A.B.
- LOUBIGNAC, V. – Le régime des eaux, le nantissement et la perscription chez les ait Youssi du Guigou. Hésperis. 25. 1938, 251-264.
- MANEVILLE, R. – Les problèmes de l'eau dans la région de Berkine. In RGM, 20, 1936, 161-194.
- MANEVILLE, R. – L'habitat rurale chez les beni Zeroual. In RGM, 23, 1939 , 91, 112
- MICHAUX-BELLAIRE, Ed. et Aubin, P – Le régime immobilier au maroc In revue du monde musulman, XVII, 1912, 1-105.
- MICHAUX-BELLAIRE, Ed. – Le territoire mahkzen et le territoire guich. In RMM, XV, 1911, 74-89.
- MICHAUX-BELLAIRE, - L'échange au maroc In RMM, 11, 1910, 422-427.
- MICHAUX-BELLAIRE, Le droit de propriété au maroc. In RMM, 7, 1908, 365-378.
- MIKESELL, M. W. – Northen morrocco a cultural geography. California university press, 1961
- MILLIOT, Louis. – Les terres collectives, etude legislative. Paris, leroux, 1922.
- MIQUEL, Capt. – la vie rural dans l'anti- atlas occidental -- paris, CHEAM ? 1951.
- MESUREUR, A. – La propriété foncière au maroc. Paris, Vuibert, 1921.
- NOUVEL, J. – la crise agricole de 1945-46 au maroc et ses conséquences économiques et sociales. In revue de géographie humaine et l'ethnologie – paris, juil-sept. 1948, 87-90.
- RAYNAL, R. – la terre et l'home en haute moulouya, quelque exemples d'évolution récente des genres de vie. HespérisBESM, 86-87, 1961.
- SUISSE, P. l'exode rural. BESM, 68. 1955, 459-467.
- XEMARD, M. – Considerations générales sur l'élevage au maroc. Paris, lib. Sirey, 1937.

##### 5 – دراسات حول العالم الحضري

- DARLET, J. – Monographie de la ville et de l'école franco-musulmane d'Azemmour. BEPM, 4è trim. 1953, 9-45.
- DELHOMME, E. – Notice sur Settât et la région de Settât. In SGAPO, 37, 1913, 295-339.
- DOUTTE, E. – Marrakech. Paris, 1905.
- GALISSOT, R.- Le patronat européen au Maroc (1931-42). Rabat, ed techniques nord-africaines, 1964
- LA CHAPELLE, F. de. – Une cité de l'oued Draa sous le protectorat c'ès nomades Nesrat. Hespéris, 9 1929, 29-42.
- LECOEUR, Ch.. – Métiers et classes sociales d'Azemmour. In R.A, 79, 1936, 933-

- 956.
- LE TOURNEAU, R. – L'activité économique de Sefrou. Hespéris, 25, 1938, 269-286.
  - LE TOURNEAU, R. – L'évolution des villes musulmanes d'Afrique du Nord au contact de L'Occident. Annales de l'institut d'études orientales, 12, 1954, 199-222.
  - LE TOURNEAU, R. – La corporation des tanneurs de l'industrie de la tannerie à Fès. Hespéris, 21, 1935, 167-240.
  - LE TOURNEAU, R. – Fès avant le protectorat. Casablanca, éd. Atlantides, 1949.
  - MARCAIS, G. – Considération sur les villes musulmanes et notamment sur le rôle de Mohtassib. In la ville, recueil de la société J. Bodin, 6, 1955, 248-262.
  - MASSIGNON, L. – Enquêtes sur les corporations d'artisans et de commerçants au Maroc (1923-24) RMM, 57, Paris, Laroux, 1924
  - MASSON, D. – Les influences européennes sur la famille indigène au Maroc. In Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe. Paris, 1937, 46-68.
  - MONTAGNE, R. – Révolution au Maroc. Ed. France Empire, Paris, 1953.
  - MONTAGNE, R. – Naissance de prolétariat marocain. Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, 1951.
  - PELLETIER, P. – Valeurs foncières et urbanisme au Maroc. BESM, 19, 65, 1955, 5-51.
  - THARAUD, J. et J. – Fès ou les bourgeois de l'Islam. Paris, Plon, 1951.
  - WEISGERBER, Dr. – Casablanca et les chaouia en 1900. Paris, Geuthner, 1936.
  - ZIMMERMANN, M. – Paysages et villes du Maroc. Lyon, 1923.
  - LECHATELIER, A. – Notes sur les villes et tribus du Maroc en 1890 Paris – Angers, 1902-1903, 112p + 28p.
  - LAMBERT, P. – Notes sur les villes de Maroc. Paris, Bullet. de la Sté de géog, 7, 1868, 430-447.
  - MICHAUX-BELLAIRE, Ed. – description de la ville de Fès. Rabat, A.M., 1907.
  - MOULERAS, A. – Fès. Paris, 1902, 508p.
  - MAS, Pierre. – Problème d'habitat musulman au Maroc. BESM, 62, 1954.

#### 6 – دراسات حول التعليم

- OURGEOIS, P. – L'univers de l'écuyer marocain. Rabat, Fact. Des lettres, 1959.
- DEROUIN, D. – Bilan de l'enseignement d'après une enquête effectuée sur les anciens élèves de Boulhaut. Memoire ENA, Rabat 1953.
- HARDY, G. – L'éducation française au Maroc. In Revue de Paris, Avril 1921, 773-789.
- GAUDEFRY- DEMOMBINES, R. – L'oeuvre française en matière d'enseignement au Maroc. Paris, Geuthner, 1928.
- LETOURNEAU, R. – Les collèges musulmans et leur fonctionnement. Paris

CHEAM, Paris ,1938.

- MICHAUX-BELLAIRE ,E.-L'enseignement indigène au Maroc In RMM, 15,1911,422-452.
- PAYE ,L .-L'éducation de la jeunesse marocaine, réflexion et principe d'action Rabat,1940.
- PAYE,L.- Physionomie de Enseignement marocain au début du 20<sup>e</sup> siècle. In Etudes d'orientalisme dédiées à L'évi-Provençal ,vol 2,Paris1962,pp. 695-704.
- PAYE,L.-Enseignement et sociétés musulmanes. Thèse, Paris, PUF,1957.

#### 7- دراسات حول الأعراف والتقاليد

- BLARNEY,I.- Un cas de régression vers la coutume berbère chez une tribu arabisée.Rabat, A.B.,1,4,1916, 219- 229.
- BOUSQUET, G.H. – Les berbères histoire institutions. Paris, PUF, 1957.
- BRUNO,H.- La justice berbères, au Maroc central. Rabat, Hespéris, 2, 1922 ,185-191.
- BRUNOT,L.-l'esprit marocain : les caractères essentiels de la mentalité marocain. Rabat, BEPM, Nov.1923 -35-59.
- BRUNOT, L.-Eux et nous. Rabat,BEPM, 110, Fév. 1903,67- 82.
- DOUTTE, Ed- . Les marocaie et la soiéty marocaine.In revue générale des sciences pures et appliquées .Paris , T14,1903, pp 190-208/314-327/258-274/ 372-387.
- DOUTTE,Ed. – Magie et religion en Afrique du Nord. Paris Geuthner, 1908 ( nouvelle éd. 1984).
- GAUTIER , F. E .- Mœurs et coutumes des musulmans .Paris ,Payot, 1931.
- HERBER,J.- Mythes et légendes de Zerhoun. In A .B. vol 1 ,fasc. 3,1916
- KOLLER, A .- Essai sur l' esprit des Berbères marocains. Fribourg , éd. Franciscaines ,1949.
- LAOUST,E - Contes berbères du Maroc .Paris , PUF, 1939.
- LECOEUR, Ch .- le rite de passage d'Azemmour . Hespéris, vol 17, fas 2,1933,129 148.
- LECOEUR , Ch .- le rite et l'outil... Paris ,PUF,1939 .
- MARCY ,G.- Origines et signification des tatouages des tribus berbères .In Revue de l'histoire- Paris , 1930,7-102 .
- MICHAUX- BELLAIRE, E – Les coutumes berbères dans les pays arabes In RMM 9 ,1909 ,224 ,234.
- ODINOT, P.- Le monde marocain .Paris , 1926
- ROUSSEAU, G .- Le costume au Maroc .Paris, Geuthner ,1930 ,3vol .
- SURDON, G.- Institutions et coutumes berbères du Maghreb .Tanger, éd. Internationales 1938.
- SURDON , G 6 Psychologies marocaines vues à travers le droit. In A.F., 40,1930,373, 380.
- THET ,Lt .-Le tribunal coutumier d'appel des Ait Atta. Paris , CHEAM, 1930

- TRENGA, G. – Contribution à l'étude des coutumes berbères. Rabat, AB, vol2, 1917, 3, 219, 248.

8 – دراسات حول القانون الإسلامي

- BERQUE, J. – Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord. In Studia Islamica, I, 1953, 137- 162.
- BERQUE, J. – Essai sur la méthode juridique maghrébine- Rabat Imprimerie Leforestier, 1944
- BRUNOT, E. – L'exercice de la chfaà... Paris, LGDJ, 1955.
- CAILLE, J. – Organisation judiciaire et procédure marocaine. Paris 1948.
- COHEN C. – L'évolution de l'Iqtaà .in Annales ESC, Janv, mars, 1953, 25-52.
- JAGER, G. – L'expropriation en droit public chérifien. Paris, Lib. Sirey, 1935.
- LOUBIGNAC, V. – Le chapitre de la péemption dans el'amal el fasi. Hespéris, t 26, 1939, 193-239.
- LUCCIONID. – les habous ou Wakf (rites malékite et hanéfite). Paris, Sirey, 1942.
- MILLIOT, L. – Démembrement des habous. Paris, Leroux, 1918.
- MILLIOT, L. – Le ganoun de M'atga. Hespéris, t. 2, 1922, 193-208.
- PENZ, Ch. – L'Islam moderne : les habous au Maroc. Casablanca, éd. rouget, 1952.
- PESLE, O. – l'organisation de la justice du chraa par le Makhzen Casablanca, 1941.
- PLANTEY, A. – la réforme de la justice marocaine. Paris, éd. Pichon et Durant. Auzias, 1952.
- RABINO, H.L. – La réorganisation des habous au Maroc. In Studia islamica, 1919, 53-97.

## المراجع العربية

### أ - الكتب:

- ابن منظور: "لسان العرب" طبعة دار لسان العرب بيروت د.
- أبو الأعلى المودودي: "الحجاب" دار المعرفة، د. ت.
- أبو الحسن السندوي: "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين" دار المعارف 1988.
- أبو حيان التوحيدي: "الامتناع والموانسة" منشورات مكتبة الحياة بيروت .
- ابراهيم حركات: "التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف خلال الحماية"، مطبعة الدار البيضاء 1985 .
- أحمد بن خالد الناصري: "كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى" ، دار الكتاب الدار البيضاء 1956 ج9.
- برهان غليون: "اغتيال العقل" ( محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية ) بيروت، 1991.
- جرمان عياش: "دراسات في تاريخ المغرب" الشركة المغربية للنناشرين المتحدنين الدار البيضاء ، 1986 .
- هاملتون جيب: "وجهة الإسلام" ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة ، المطبعة الإسلامية، القاهرة، 1934.
- المعهد العالمي للفكر الإسلامي: "الوجيز في إسلامية المعرفة" دار الأمان للنشر والتوزيع ، الرباط ، 1988.



- حسن حنفي: " مقدمة في علم الاستغراب " ، الدار الفنية للنشر والتوزيع ، القاهرة، 1991.
- حسن شحاتة سغان: "تاريخ الفكر الإجتماعي والمدارس الإجتماعية " دار النهضة العربية ، مصر، ط الرابعة 1966.
- عبد السلام بنعبد العالي: " الفكر الفلسفي في المغرب " ، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت، 1983 .
- عبد العظيم محمود الديب: " المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي " ، كتاب الأمة عدد 27.
- عبد الله العروي: " العرب والفكر التاريخي " ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 1983.
- عبد الله العروي: " أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية" ترجمة د. ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت 1978.
- عبد الله العروي: "مجلد تاريخ المغرب"، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء، 1984.
- عبد الله العروي: " الأدلوجة " ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء 1980.
- عبد الله العروي: " مفهوم الايديولوجيا" المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، 1983.
- د. عبد الله العروي: " ثقافتنا في ضوء التاريخ" الدار البيضاء 1983



- فاطمة المرنيسي: "السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي رأسمالي تبعي" (ترجمة أزرويل فاطمة الزهراء) دار الحداثة لبنان 1982.
- فاطمة المرنيسي: "نساء الغرب دراسة ميدانية"، مطبعة النجاح الدار البيضاء 1985.
- فاطمة المرنيسي: "الجنس كهندسة اجتماعية" (ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل) نشر الفنك، مطبعة فضالة المحمدية 1987.
- مبشر الطرازي الحسيني: "المرأة وحقوقها في الإسلام" دار الكتب العلمية بيروت د.ت.
- محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة" (دراسات ومناقشات) المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء 1991.
- محمد عابد الجابري: "تكوين العقل العربي"، المركز الثقافي العربي للطباعة، بيروت - الدار البيضاء، 1991.
- محمد عابد الجابري: "المغرب المعاصر" (الخصوصية والهوية الحداثة والتنمية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1988.
- محمد عابد الجابري: "الخطاب العربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982.
- محمد عابد الجابري: "إشكاليات الفكر العربي المعاصر" مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1989.
- د محمد محمود شاكر: "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا"، سلسلة كتاب الهلال، عدد 442 - 1987.

- محمد قطب : "مذاهب فكرية معاصرة " ، دار الشروق ، القاهرة  
بيروت 1988.
- محمد ناصر الدين الالباني : " حجاب المرأة المسلمة في الكتاب  
والسنة " ، المكتب الإسلامي في بيروت 1389.
- محمود امين العالم : "الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي  
المعاصر" ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء 1988 .
- مصطفى بوشعراء : " الاستيطان والحماية بالمغرب " ( 1863-  
1894 ) ، المطبعة الملكية ، الرباط ، 1984.
- مريم جميلة : " تحذير المرأة المسلمة " ( ترجمة طارق السيد خاطر  
القاهرة د.ت. )
- نادي اسماعيل : "الخطاب العربي المعاصر " ( قراءة نقدية في  
مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة ) ، المعهد العالمي للفكر  
الإسلامي ، سلسلة الرسائل الجامعية 3 ، المؤسسة الجامعية  
للدراسات والنشر والتوزيع بيروت 1993 .
- قاسم أمين : " المرأة الجديدة " ، مطبعة ، القاهرة 1900 .
- رحمة بورقيه : "الدولة والسلطة والمجتمع " (دراسة في الثابت  
والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب ) دار الطليعة  
بيروت 1991 .

## ب - المقالات:

- سرج لاتوش: "تنميط العلم: محاولة في فهم آليات التغريب ومحدودياته"، ترجمة مصطفى المرابط ومحمد أمزيان، مجلة المنعطف (فصلية ثقافية) عدد 11، 1416-1995.
- محمد جسوس: « ثورة العقلانية العربية واقع وآفاق » مجلة الوحدة عدد 51 دجنبر 1988.
- محمد إسماعيل علي: « المثقف العربي وفعاليته الاجتماعية » مجلة الوحدة عدد 92.
- منير الخطيب: « مفهوم الايديولوجيا في الفكر العربي المعاصر » مجلة الوحدة ، عدد 75، دجنبر 1990.
- « ارفعي الحجاب عن وجهك يا سيدتي » ، جريدة العلم 24 غشت 1956.
- ناجي علوش: « العقلانية في الممارسة السياسية العلمية » مجلة الوحدة ، عدد 51، دجنبر 1988.

## 2- المراجع الأجنبية

- Abdallah Laroui « L'idéologie arabe contemporaine » F. Maspéro Paris 1979.
- André Lalande « Vocabulaire technique et critique de la philosophie » Ed. Puf Paris 1976.

- Auguste Moulieras « Le Maroc inconnu » Oran 1895.
- C.L . Strauss « Anthropologie structurelle » , Ed. Plon Paris 1976.
- C.N.R.S .« Le Maghreb Musulman en 1979 » , Paris 1981.
- Emile Durkheim« Les règles de la méthode sociologique » France,1973 .
- Fatima Mernissi « Le Harem politique » (Le Prophète et les femmes) Ed. Albin Michel Paris 1987.
- G. Balandier « Anthropolgie politique » , Ed Puf Paris 1980 .
- G. Lemprière « Voyage dans l'empire de Maroc et l'empire de Fes » (1790-1791) . Traduit de l'anglais par Sainte Suzane Paris 1801.
- J. Brignon et autres « Histoire du Maroc » , Ed Hatier Paris 1968.
- J. Baechler « Qu'est ce que l'idéologie ) , Ed. Callimard France 1976.
- J. Copans « Anthropologie et impérialisme » , Ed. Anthropos , France 1977 .
- J. Piaget « Le structuralisme » Ed. Puf Paris 1968.

-L. Brunot « L'esprit marocain : les caractères essentiels de la mentalité marocaine » Rabat BEMT Nov 1923.

-Paul Coatalen « Ethnologie Barbare » in Annales Marocaines de Sociologie Rabat Institut de Sociologie 1970.

-Raymond Aron « Trois essais sur l'âge industriel » Paris Plon 1966.

-Robert Jaulin « La Décivilisation politique et pratique de l'éthnocide » Ed. Complexes Bruxelles 1974.

-Serge La Touche « L'Occidentalisation du Monde » Ed. La découverte Paris 1989.

-Y. Simonis « Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste » Aubier Montaigne 1968.

## المحتويات

3.....	بين يدي الكتاب.....
5.....	الباب الأول: الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر؛ مدخل وتاريخ.....
	الفصل الأول: مدخل عام
6.....	1- الوضع الراهن للثقافة في العالم الإسلامي.....
11.....	2- مقدمة.....
24 .....	3- تعريف الاستغراب.....
33.....	الفصل الثاني: الاستغراب في مرحلة ما قبل الاستعمار.....
34 .....	1 - وضعية المغرب في القرن التاسع عشر.....
42.....	2 - بعض مظاهر الاستغراب في هذا القرن .....
42.....	1.2 - الاحتفاء بالأوروبيين المقيمين بالمغرب .....
47.....	2.2 - ظهور طبقة بورجوازية ذات ميول غربية.....
53.....	الفصل الثالث: البعد الإثنولوجي والأنثروبولوجي .....
	1 - دور الأدب الإثنولوجي والأنثروبولوجي حول
54.....	المغرب في نشوء ظاهرة الاستغراب الثقافي.....
54.....	1.1 - تعريف الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا.....
	2.1 - النشاط الإثنولوجي والأنثروبولوجي في مغرب ما قبل
58.....	الاستعمار.....
64.....	- النشاط الإثنولوجي والأنثروبولوجي في فترة الاستعمار.....
	4.1 - تجلي الفكر الإثنولوجي والأنثروبولوجي في

70	الثقافة المغربية المعاصرة .....
81	الباب الثاني: الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر .....
	الفصل الأول: الاستغراب في الفكر والايديولوجيا
81	(د. عبد الله العروي أنموذجا) .....
82	1 — الاستغراب الفكري .....
82	1.1 — في مجال التاريخ: تبني التاريخانية .....
86	1.2 — تاريخ المغرب .....
92	1.3 — في مجال العقيدة الوضعية: تبني الماركسية .....
97	2 — الاستغراب الايديولوجي .....
97	1.2 — مقدمة حول مفهوم الايديولوجيا .....
99	2.2 — تحليل عبد الله العروي للايديولوجيا .....
102	3.2 — تحليل ونقد .....
107	الفصل الثاني : الاستغراب وقضية التراث (د.عابد الجابري أنموذجا)....
108	1 — تمهيد .....
111	2 — موقف الجابري من التراث .....
115	1.2 — استغراب على مستوى المنهج .....
125	2.2 — الانتصار للعقلانية .....
	الفصل الثالث: الاستغراب في مجال الاجتماع
143	(د.فاطمة المرنيسي أنموذجا) .....
144	1 — تمهيد .....
145	2 — المرأة والعمل .....
158	3 — العلاقة الزوجية .....



167	4- الحجاب .....
181	خاتمة.....
183	الملحق البيبليوغرافي.....
192	المراجع العربية .....
196	المراجع الأجنبية .....
199	المحتويات.....



مطبعة طوب بريس

22، زنقة كلكتة، المحيط - الرباط

الهاتف: 037 73 31 21 الفاكس: 037 26 39 28

## الكاتب

- \* الدكتور عبد الله الشارف من مواليد تطوان (المغرب) 1954م
- \* حصل على الإجازة في علم الاجتماع من كلية الآداب بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، 1979م
- \* حصل على دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع من جامعة السوربون بباريس، 1984م
- \* نال شهادة دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية، تخصص فكر وحضارة إسلامية من كلية الآداب بجامعة عبد المالك السعدي بتطوان، 1999م بعد مناقشة أطروحته في موضوع " الاستغراب في المغرب الأقصى ، ظواهره وقضاياها "
- \* يشغل بتدريس الفلسفة والفكر الإسلامي بكلية أصول الدين، وعلم النفس وعلم الاجتماع بكلية الآداب بتطوان.
- صدر له كتابان:
- " أثر الاستغراب في التربية والتعليم بالمغرب "
- " واردات وخواطر إيمانية " .

إن هؤلاء الذين رفعوا لواء المحاكاة ومن تبعهم إلى الآن، يشكلون الجبهة الرابعة في الجبهات الأربع التي أنزلت الهزيمة بثقافتنا وبأصالتنا وأبرزت ظاهرة الاستغراب. وأولى تلك الجبهات تتمثل في المنصرين الذين عملوا على غزونا بواسطة المدارس والمؤسسات التعليمية والخيرية وشتى الإعانات. ثم جبهة المستشرقين طلائع الاستعمار، وذلك بما يبثونه في كتبهم من سموم تستهدف الأمة الإسلامية وتراثها، بالإضافة إلى خدماتهم الجليلة للمستعمر. وثالثا جبهة المستعمرين المكشوفة خلال الاستعمار والمتسترة أو غير المباشرة بعد مجيء الاستقلال.

والجبهة الرابعة هي الجبهة الداخلية، جبهة منا وإلينا، عملت من حيث تدري أو لاتدري على تسهيل مهمة الغزو الاستعماري، بل منها من شارك المستعمر القديم ويشارك الغزاة المعاصرين في صرفنا عن أصولنا وجذورنا، بل وفي غسل أدمغتنا من كل ماله علاقة بماضيها وتوجيه قلوبنا نحو الغرب.

لقد سعت هذه الجبهة المستغربة - بكل ما أوتيت من وسائل - إلى استيراد الثقافة الغربية حتى أصبحت هذه الثقافة في ثقافتنا المعاصرة، ظاهرة تدعو للانتباه، وغدا العالم هو الذي له دراية بالتراث الغربي، « وأصبح العلم نقلا والعالم مترجما والمفكر عارضا لبضاعة الغير » ...